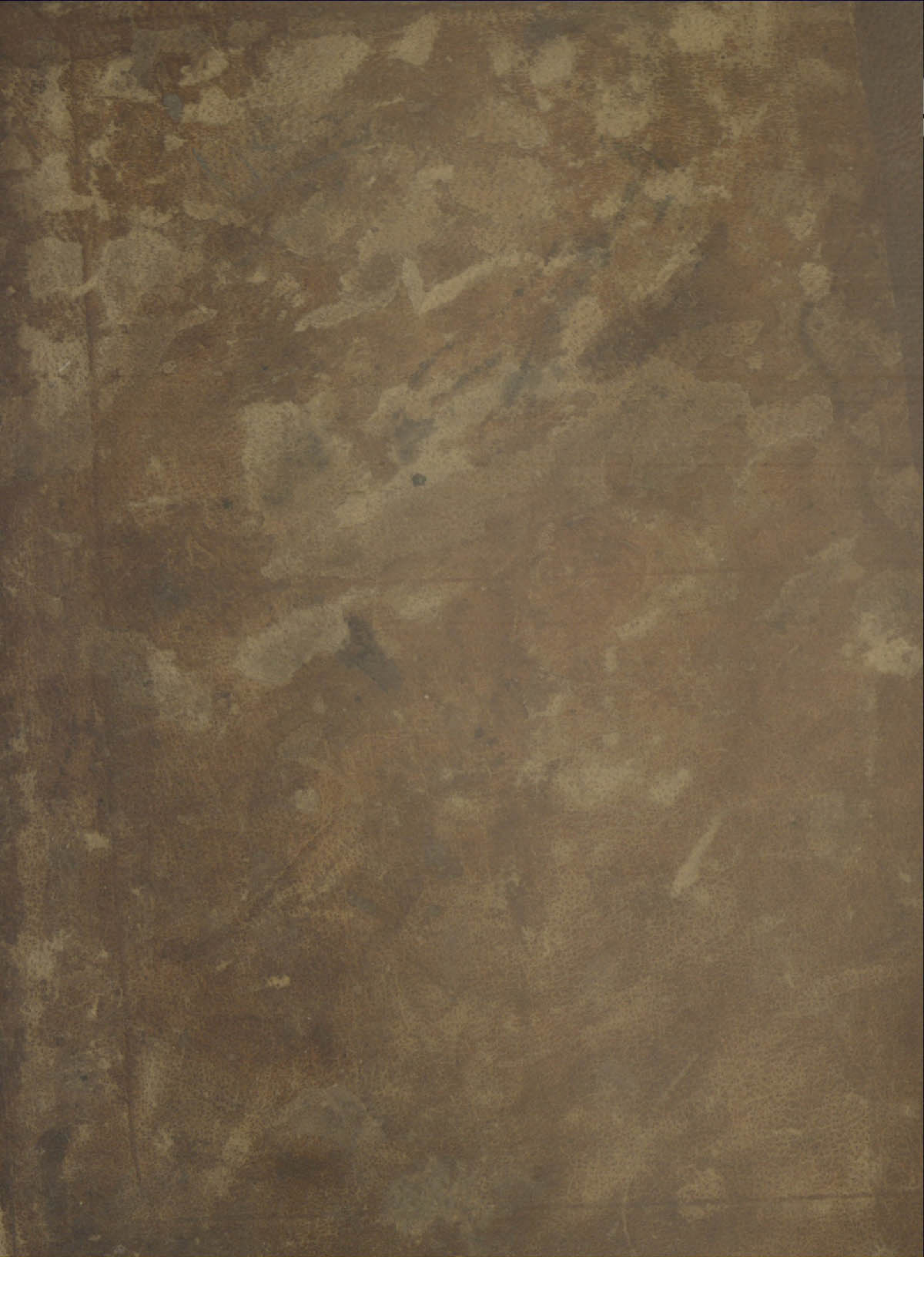
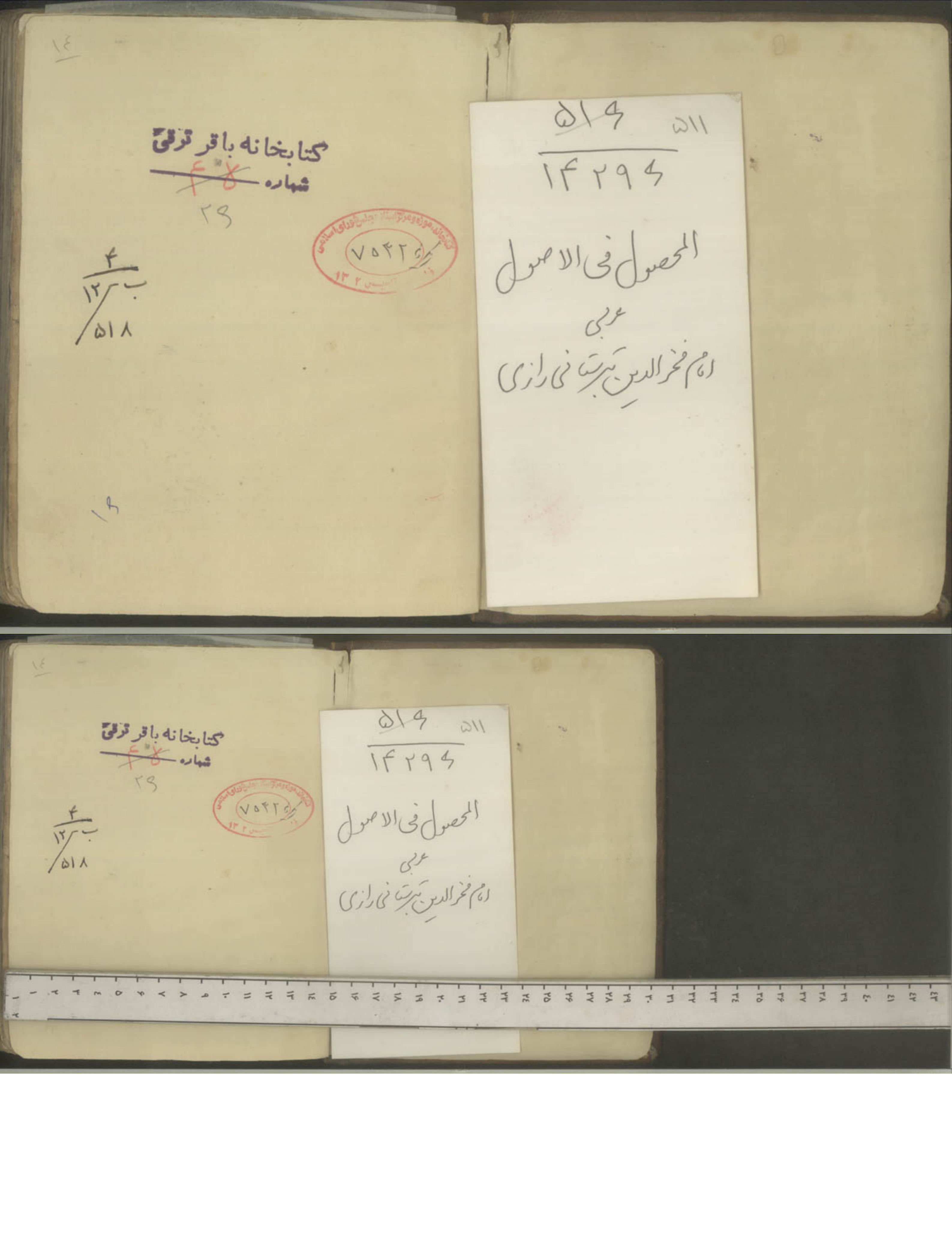



کتابخانه باقر ترقی
شماره
۲۹
۷۵۴۲
۵۱۶
۵۱۱
۱۴۲۹۶
المحصول فی الاصول
عربی
امام فخرالدین تبرستانی رازی

المحصول فی الاصول

عربی

امام فخرالدین تبرستانی رازی

۱۴

کتابخانه باقر ترقی
شماره ~~۴۵~~
۲۹

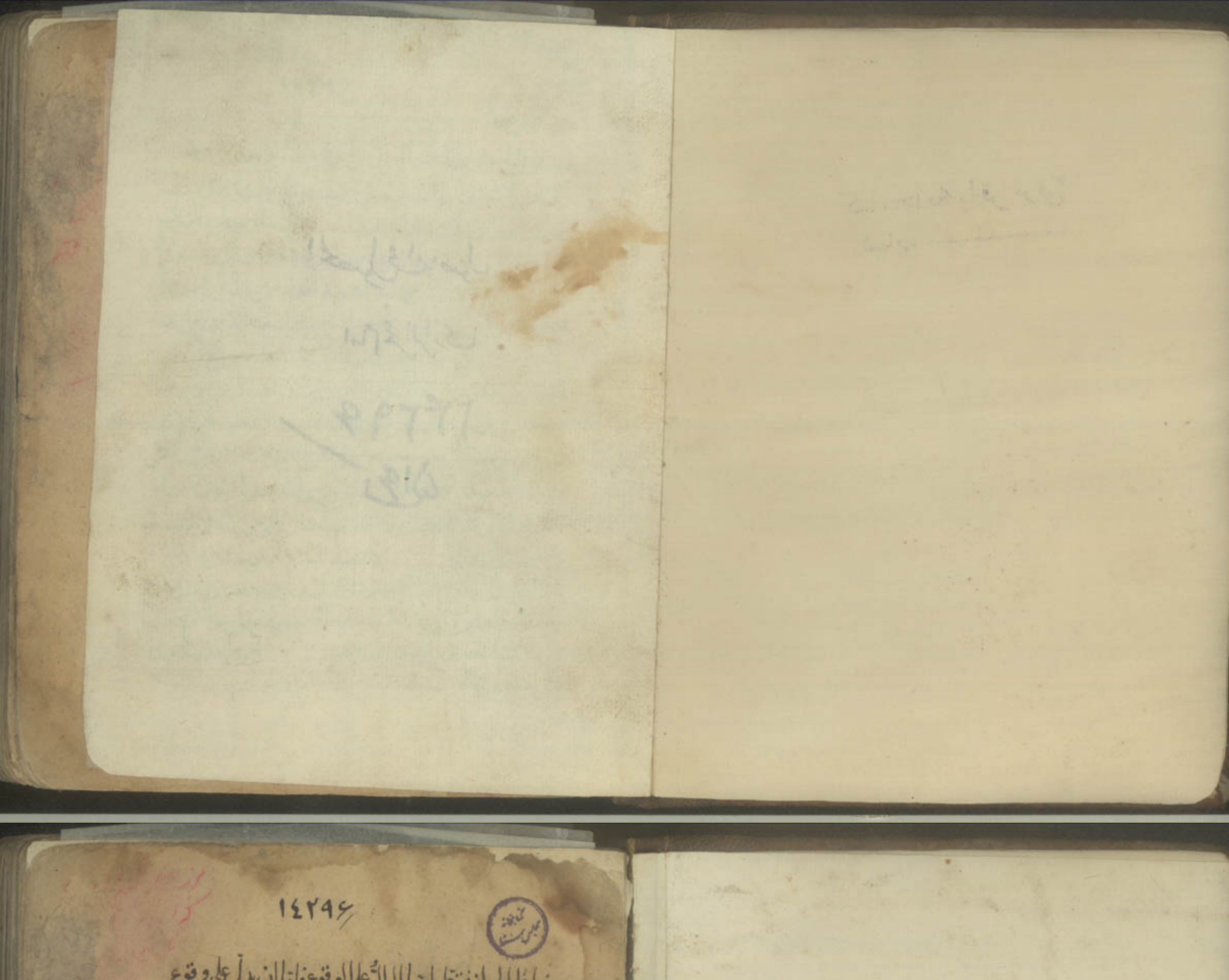
۴
ب ۱۲
۵۱۸



مجموعه رسائل النفس ارسطو

عربی

ابن سینا



المحصول في الاصول

امام فخر الرازي





بعضها على الجواز فقط اما الدال على الوقوع فاما ان يدل على وقوع
ذلك من رسولنا عليه السلام او على وقوعه من غيره اما الاول
فقد ذكر موسى فيه وجوها عشرة احدها ان مناديه عليه السلام
نادى يوم فتح مكة ان اقتلوا مقيس بن ضبابة وابن ابي سرح
وان وجدتموهما متعلقين باستار الكعبة لقوله من تعلق باستار
الكعبة فهو آمن ثم عفا عن ابن ابي سرح بشفاعة عثمان رضي الله
عنه ولو كان الله تعالى امر بقتله ما قبل شفاعة احد فيه الا بوحي
آخر ولم يوجد وحي آخر لما ان نزول الوحي له علامات كانوا يعرفونها
وما ظهر في ذلك الوقت شي من ذلك ٭ وثانيها انه عليه السلام قال
يوم الفتح ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى
خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس رضي الله عنه يا رسول الله الا
الاذخر فقال الا الاذخر فهذا الحكم ما كان بالوحي لانه لم يظهر
علامة نزول الوحي ٭ وثالثها انه عليه السلام نادى مناديه لا هجرة
بعد الفتح حتى استفاض ذلك فبينا المسلمون كذلك اذا قبل مجاشع
بن مسعود بالعباس بن عبد المطلب شفيعا ليجعله مهاجرا بعد الفتح فقال
عليه السلام اشفع عمي ولا هجرة بعد الفتح ٭ ورابعها انه عليه السلام لما
قتل النضر بن الحارث جائته قتيلة بنت النضر فانشدته

امحمد ولانت نجل نجيبة من قومها والفحل فحل معرق
ماكان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق
فقال عليه السلام اما اني لو كنت سمعت شعرها ما قتلته ولو كان
قتله بامر الله لقتله ولو سمع شعرها الف مرة • وخامسها قوله عفوت
لكم عن الخيل والرقيق وسادسها قوله عليه السلام ايها الناس
كتب عليكم الحج فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله يقول
ذلك ورسول الله عليه السلام ساكت فلما اعاد قال والذي نفسي بيده لو قلتها
لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها دعوني ما وادعتكم وسابعها
ان ابن عباس رضي الله عنهما قال اخر رسول الله عليه السلام ذات
ليلة فخرج وراسه يقطر فقال لولا ان اشق على امتي لجعلت وقت
هذه الصلوة هذا الحين • وثامنها روي جابر عن رسول الله صلى
الله عليه انه قال اني عشت ان شا الله ان انهى امتي ان يسموا نافعا
وافلح وبركة وهذا الكلام يدل على انه له وتاسعها قال جابر لما
قيل لرسول الله عليه السلام ان ماعزا رجم فقال هلا تركتموه
حتى انظر في امره فلو لم يكن حكم الرجم اليه لما قال ذلك • وعاشرها
قال عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن
لحوم الاضاحي الا فانتفعوا بها • واما الذي يدل على وقوع ذلك

من غير رسولنا فقوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرايل الا ما حرم
اسرايل على نفسه • واما الذي يدل على الجواز فقط فامور احدها
ان الواجب من خصال الكفارة ليس الا الواجب بالدلايل التي تقدم
ذكرها في مسلة الواجب المخير ثم الله تعالى فوضها الى المكلف
لما علم انه لا يختار الا ذلك الواجب فدل على ان ذلك جايز • و
ثانيها ان الواجب في التكليف ان يكون المكلف متمكنا
من الخروج عن العهدة فاذا قال الله تعالى له احكم فانك لا تفعل
الا الصواب علم ان كل ما يصدر عنه صواب فكان متمكنا من
الخروج عن العهدة فوجب القطع بجوازه • وثالثها اذا استوى عند
المستفتي مفتيان واحدهما يفتي بالحظر والاخر بالاباحة فهو متمكن
شرعا من الاخذ بقول ايهما اراد ولا فرق في العقل بين ان يقال
افعل ما شيت فانك لا تفعل الا الصواب وبين ان يقال خذ بقول
ايهما شيت فانك لا تفعل الا الصواب • والجواب عن دلة
المانعين ان نقول ان الوجوه التي تمسكوا بها اولا في امتناع ذلك
عقلا فهي مبنية على ان احكام الله تعالى متفرعة على رعاية المصالح
ونحن لا نقول بهذا الاصل فتلك الوجوه باسرها ساقطة عنا ثم
انا نسلم لهم هذا الاصل ونبين ضعف كل واحد من تلك الوجوه اما

قولا من اجاز هذا التكليف اما ان يجعل الاختيار مما تتم به المصلحة
او يجعل الفعل مصلحة في نفسه ثم يختاره المكلف قلنا اخترنا القسم
الاول قوله هذا يكون اسقاطا للتكليف قلنا لا نسلم وذلك لانه
قال للرسول عليه السلام ان اخترت الفعل فاحكم على الامة
بالفعل وان اخترت الترك فاحكم على الامة بالترك فهذا لا يكون
اسقاطا للتكليف بل يكون مكلفا بان يامر الخلق بمتعلق اختياره
قوله الفعل والترك لا ينفك المكلف عنهما قلنا لكن الحكم على
الخلق بالفعل والحكم عليهم بالترك قد ينفك عنهما فلم لا يجوز ورود
التكليف به ثم انه يشكل ما ذكروه بالمستفتي اذا افتاه مفتيان استويا
عنده احدهما بالحظر والاخر بالاباحة فكل ما يقولونه هناك فهو قولنا
ههنا سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز القسم الثاني قوله اما ان يكون
ماموراً بذلك في الافعال الكثيرة او القليلة قلنا لم لا يجوز في الكثيرة
قوله الاتفاقي لا يكون اكثريا قلنا لا نسلم فان حكم الشي حكم مثله
عقلا وشرعا وعرفا فلما جاز ذلك في الافعال القليلة جاز ايضا
في الافعال الكثيرة فان لم يفد هذا الكلام القطع بالجواز فلا اقل
من ان لا يحصل معه القطع البديهي بالامتناع واما الامثلة التي
ذكروها فنقول ان كان الحال فيها كما هي ههنا احتاج الفرق

بين القليل والكثير الى دليل والا فيمتنع القياس على انا قد بينا
في هذا الكتاب ان القياس لا يفيد اليقين البتة سلمنا ان الاتفاقي
لا يدوم ولكن اذا كان الاتفاقي بعض الجهات معلوم السبب
بساير الجهات او اذا لم يكن الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه ان من
الجايز ان يعلم الله تعالى ان اكل الطعام الحلو في هذه السنة مصلحة
للمكلفين ويعلم انهم خلقوا على وجه لا يشتهون الا الطعام الحلو
واذا كان تناول الطعام الحلو مصلحة للمكلف طول عمره لم يكن
جهله بكون الفعل مصلحة مما نعا له في هذه الصورة من الاقدام عليه
في اكثر اوقاته سلمنا تعذر ذلك في الكثير فلم لا يجوز في القليل
والاجماع الذي ذكروه ممنوع اما قوله ثانيا التمييز بين الحسن و
القبيح لا بد وان يتقدم على الفعل قلنا لا نسلم وبيانه بالوجهين المذكورين
في الجواب عن الوجه الاول سلمنا ذلك ولكنه حاصل ههنا لان
الغرض ان يامن المكلف من ان يفعل قبيحا او مفسدة يستحق
به الذم فاي فرق بين ان يجعل الله تعالى له على ذلك امارة قبل
ان يفعل وبين ان يجعل الامارة على ذلك نفس الفعل وعلى الوجهين
جميعا هو آمن من القبيح ومتخلص من الذم وليس يلزم ما قالوا من
ان الامارة اذا لم تتقدم على الفعل كان مقدما على ما لا يامن من

سونه فيها لانه قبل ان يفعل لما قيل له انك لا تختار الا الصواب فهو
آمن من الاقدام على القبيح واما الوجه الثالث والرابع فجوابه
ان الله تعالى لما نص في تلك الصور لا تختار فيها الا الصواب فلم قلت
لا يجوز ورود الامر بمتابعة ارادته وليس اذا لم يلتزم موسى ذلك
لم يجز لغيره التزامه واما الوجهان اللذان تمسكوا بهما في نفي الوقوع
فالجواب عنهما ان قوله تعالى لمحمد عليه السلام انك لا تحكم الا بالصواب
لعله ورد في زمان متاخر وما ذكروه ورد في زمان متقدم فلا تناقض
والله اعلم • واما الوجوه العشرة التي تمسك بها موسى في الوقوع فضعيفة
لاحتمال ان يقال ورد الوحي بها قبل تلك الوقايع مشروطا مثل
ان يقال لو استثنى احد شيا فاستثن له ذلك وكذا القول في ساير
الصور سلمنا انه ما كان بالوحي فلعله كان بالاجتهاد وبهذا التقرير
لا يصح قول الخصم واما قوله تعالى الا ما حرم اسرائيل على نفسه قلنا
يحتمل ان يكون حرم ذلك على نفسه بالنذر او بالاجتهاد ويكون
اثبات التحريم بالنذر جايزا في شرعهم • واما الوجه الاول من الوجوه التي
تمسكوا بها في الجواز فجوابه مبني على ان الواجب في خصال
الكفارة واحد معين عند الله تعالى لكنا لا نقول بذلك • واما
الوجهان الباقيان فمبنيان على تشبيه صورة بصورة وقد عرفت

ان ذلك لا يفيد اليقين فثبت بما ذكرنا ضعف ادلة القاطعين
وظهر ان الحق ما ذهب اليه الشافعي رضي الله عنه من التوقف والله
اعلم • **المسالة السادسة** مذهب الشافعي رضي الله عنه انه يجوز الا
عتماد في اثبات الاحكام على الاخذ باقل ما قيل فيه فانه حكى اختلاف
الناس في دية اليهودي فمنهم من قال بمساواتها لدية المسلم ومنهم
من قال هي نصف دية المسلم ومنهم من قال هي الثلث فهو رضي
الله عنه اخذ بالاقل واعلم ان هذه القاعدة متفرعة على اصلين
الاجماع والبراة الاصلية اما الاجماع فلانا لو قدرنا ان الامة انقسمت
الى اربعة اقسام احدها يوجب في اليهودي مثل دية المسلم وثانيها
يوجب النصف وثالثها يوجب الثلث ورابعها لا يوجب شيا لم يكن
الاخذ باقل ما قيل واجبا لان ذلك الاقل قول بعض الامة وذلك
ليس بحجة اما اذا لم يوجد هذا القسم الرابع كان القول بوجوب الثلث
قولا لكل الامة لان من اوجب كل دية المسلم فقد اوجب ثلثها
ومن اوجب النصف فقد اوجب الثلث ايضا ومن اوجب الثلث
فقد قال بذلك فيكون ايجاب الثلث قولا قال به كل الامة فيكون
حجة • واما البراة الاصلية فلانها تدل على عدم الوجوب في الكل
ترك العمل به في الثلث لدلالة الاجماع على وجوبه فبقي الباقي كما كان

ولهذه النكتة شرطنا في الحكم باقل ما قيل عدم ورود شي من الدلايل
السمعية فانه ان ورد شي من ذلك كان الحكم لاجل الرجوع الى اقل
ما قيل ولهذا الشرط لما اختلف الناس في العدد الذي تنعقد به الجمعة
فقال قايلون اربعون وقال آخرون ثلثة فالشافعي رضي الله عنه
لم ياخذ باقل ما قيل فيه لانه وجد فيه دليلا سمعيا فكان الاخذ به
اولى من الاخذ بالبراة الاصلية • وكذلك اختلفوا في عدد الغسل
من ولوغ الكلب فقال بعضهم سبعة وقال آخرون ثلثة فالشافعي
لم ياخذ بالاقل لانه وجد في الاكثر دليلا سمعيا فكان الاخذ به اولى •
فان قلت لم لا يجوز ان يقال كان يجب الاخذ باكثر ما قيل
لانه قد ثبت في الذمة حق واختلف الامة في الكمية فقال قوم
هو كل الدية وقال آخرون بل نصفها وقال آخرون بل ثلثها فاذا لم
يحصل مع واحد من هذه الاقوال دلالة سمعية تساقطت ولا يحصل
براة الذمة باليقين الا عند ادا كل دية المسلم فوجب القول
به ليحصل الخروج عن العهدة بيقين • والجواب انه لما كان الاصل
براة الذمة امتنع الحكم بكونها مشغولة الا بدليل سمعي فاذا لم يوجد
دليل سمعي سوى الاجماع والاجماع لم يثبت الا في اقل المقادير لم تثبت
شغل الذمة الا بذلك الاقل • فان قلت هب انه لم يوجد

دليل سوى الاجماع لكنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فلعله
ثبت في الذمة حق ازيد من اقل ما قيل واذا كان هذا الاحتمال
قايما لم يثبت الخروج عن العهدة باليقين الا باداء اكثر ما قيل • قلت
لما لم يوجد دليل سوى الاجماع والاجماع لم يدل الا على اقل ما قيل فيه
كان الزايد على ذلك الاقل لو ثبت لثبت من غير دليل وذلك غير
جايز لانه يصير ذلك تكليف ما لا يطاق • وايضا فان الله تعالى
تعبدنا بالعمل بالبراة الاصلية اذا لم نجد دليلا سمعيا يصرفنا عنها فاذا
لم نجد دليلا سمعيا يدل على الزيادة علمنا ان الله تعالى تعبدنا بالبراة الاصلية
وحينيذ يحصل القطع بانه لا يجب الا ذلك القدر الذي هو اقل المقا
دير والله اعلم • **المسالة السابعة** قال قوم يجب على المكلف الاخذ
باخف القولين للنص والمعقول اما النص فقوله تعالى يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج
وقوله عليه السلام لا ضرر في الاسلام وقوله بعثت بالحنيفية السهلة
السمحة وكل ذلك ينافي شرع الشاق الثقيل • واما القياس فهو انه
تعالى كريم غني والعبد محتاج فقير فاذا وقع التعارض بين هذين
الجانبين كان التحامل على جانب الكريم الغني اولى منه على جانب المحتاج
الفقير وربما قالوا الاخذ بالاخف اخذ بالاقل فوجب العمل به واعلم

ان هذا المذهب يرجع حاصله الى ان الاصل في الملاذ الاذن وفي الالام
الحرمة وقد تقدم الكلام فيه واما قوله الاخذ بالاخف اخذ بالاقل
قلنا هذا ضعيف لانا انما يوجب الاخذ باقل ما قيل اذا كان جزا
من الاثقل كما ذكرناه في المثال فان الثلث جزء من النصف ومن
الكل فالموجب للكل او النصف موجب للثلث فيصير وجوب
الثلث بهذا الطريق مجمعًا عليه. اما اذا كان الاخف ليس جزا
من ماهية الاثقل لم يصر الثلث مجمعًا عليه فلا يجب الاخذ به. وقال
قوم يجب الاخذ باثقل القولين لقوله عليه السلام الحق ثقيل مر والباطل
خفيف وبي وهذه الدلالة ضعيفة لانه لا يلزم من قولنا كل حق
ثقيل ان يكون كل ثقيل حقًا ولا من قولنا الباطل خفيف ان يكون
كل خفيف باطلا. وها هنا طريقة اخرى يسمونها طريقة الاحتياط
وهي اما الاخذ باكثر ما قيل او باثقل ما قيل ولما تقدم الكلام فيها
فلا فايدة في الاعادة. المسلة الثامنة الاستقرا المظنون هو اثبات
الحكم في كلي لثبوته في بعض جزئياته مثاله قول اصحابنا في الوتر انه
ليس بواجب لانه يودي على الراحلة. ولا شي من الواجب يودى
على الراحلة. اما المقدمة الاولى فثابته بالاجماع واما الثانية فنبينها
بالاستقرا وهو انا راينا القضا والادا وساير اصناف الواجبات لا تودى

ضعيف

القلعة فساد يعم كل المسلمين وكذا اذا كان جماعة في سفينة
لو طرحوا واحدا لنجوا والا غرقوا بجملتهم فها هنا لا يجوز لان ذلك
ليس امرا كليا فهذا محصل ما قاله الغزالي ومذهب مالك رحمه
الله ان التمسك بالمصلحة المرسلة جايز واحتج عليه بان قال
كل حكم يعرض فاما ان يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة او مفسدة
خالية عن المصلحة او يكون خاليا عن المصلحة والمفسدة بالكلية او
يكون مشتملا عليهما معًا وهذا على ثلثة اقسام لانهما اما ان يكونا
متعادلين واما ان يكون المصلحة راجحة واما ان يكون المفسدة
راجحة فهذه اقسام ستة احدها ان يستلزم مصلحة خالية عن
المفسدة وهذا لا بد وان يكون مشروعًا لان المقصود من الشرايع
رعاية المصلحة. وثانيها ان يستلزم مصلحة راجحة وهذا لا بد و
ان يكون ايضا مشروعًا لان ترك الخير الكثير لاجل الشر
القليل شر كثير. وثالثها ان استوى الامران وهذا يكون عبثا
فوجب ان لا يشرع ورابعها ان يخلو عن الامرين فهذا ايضا يكون
عبثا فوجب ان لا يكون مشروعًا. وخامسها ان يكون مفسدة
خالصة ولا شك انها لا تكون مشروعة وسادسها ان يكون
ما فيه من المفسدة راجحا على ما فيه من المصلحة وهو ايضا غير مشروع

لان المفسدة الراجحة واجبة الدفع بالضرورة وهذه الاحكام المذكورة
في هذه الاقسام الستة كالمعلوم بالضرورة انها دين الانبيا عليهم السلام
وهي المقصود من وضع الشرايع والكتاب والسنة دالة على ان
الامر كذلك تارة بحسب التصريح واخرى بحسب الاحكام المشروعة
على وفق هذا الذي ذكرناه غاية ما في الباب انا نجد واقعة داخلة
تحت قسم من هذه الاقسام ولا يوجد لها في الشرع ما يشهد لها بحسب
جنسها القريب لكن لا بد وان تشهد الشرع بحسب جنسها البعيد
على كونه خالص المصلحة او المفسدة او غالب المصلحة او المفسدة فظهر
انه لا يوجد مناسبة الا ويوجد في الشرع ما يشهد لها بالاعتبار اما بحسب
جنسه القريب او جنسه البعيد اذا ثبت هذا وجب القطع بكونه
حجة للمعقول والمنقول اما المعقول فلانا اذا قطعنا بان
المصلحة الغالبة على المفسدة معتبرة قطعًا عند الشرع ثم غلب
على ظننا ان هذا الحكم مصلحة غالبة على مفسدة تولد منهما تين
المقدمتين ظن ان هذه المصلحة معتبرة شرعًا والعمل بالظن
واجب لقوله عليه السلام اقضي بالظاهر ولما ذكرنا ان ترجيح
الراجح على المرجوح من مقتضيات العقول وهذا يقتضي القطع
بكونه حجة. واما المنقول فالنص والاجماع اما النص فقوله

تعالى فاعتبروا امر بالمجاوزة والاستدلال بكونه مصلحة على كونه
مشروعًا مجاوزة فوجب دخوله تحت النص. واما الاجماع
فهو ان من تتبع احوال مباحثات الصحابة رضوان الله عليهم
علم قطعًا ان هذه الشرايط التي يعتبرها فقها الزمان في تحرير الاقيسة
والشرايط المعتبرة في العلة والاصل والفرع ما كانوا يلتفتون اليها
بل كانوا يراعون المصالح لعلمهم بان المقصد من الشرايع رعاية
المصالح فدل مجموع ما ذكرنا على جواز التمسك بالمصالح المرسلة
المسلة العاشرة الاستدلال بعدم ما يدل على الحكم على عدم الحكم
طريقة عول عليها بعض الفقها وتحريره ان الحكم الشرعي لا بد
له من دليل والدليل اما نص او اجماع او قياس ولم توجد واحد من
هذه الثلثة فوجب ان لا يثبت الحكم انما قلنا ان الحكم الشرعي
لا بد له من دليل لان الله تعالى لو امرنا بشي ولا يضع عليه دليلا
لكان ذلك تكليف ما لا يطاق وانه غير جايز وانما قلنا ان
الدليل اما نص او اجماع او قياس لثلثة اوجه احدها قصة معاذ فانها
تدل على انحصار الادلة في الكتاب والسنة والقياس زدنا فيه الاجماع
لدليل منفصل فبقي في الباقي على الاصل وثانيها ان الادلة على الا
حكام كانت معدومة في الازل وقد بينا ان الاصل في كل محقق

الدال

بقاؤه على ما كان فهذا الدليل يقتضي ان لا يوجد شي من ادلة الاحكام
ترك العمل به في النص والاجماع والقياس فوجب ان يبقى فيما عدا
هذه الثلثة على الاصل وثالثها انه لو حصل نوع آخر من الادلة
لكان ذلك من الامور العظام لان ما يجب الرجوع اليه في الشرع
نفيا واثباتا في الوقايع الحاضرة والمستقبلة لا شك انه من الامور
العظام فلو كان ذلك موجودا لوجب اشتهاره ولو كان كذلك
لعرفناه بعد البحث والطلب فلما لم نجد شيا اخر سوى هذه الثلثة
علمنا الانحصار وانما قلنا انه لم يوجد واحد من هذه الثلثة اما
النص فلوجهين احدها انا اجتهدنا في الطلب فما وجدنا وهذا
القدر عذر في حق المجتهد بالاجماع فوجب ان يكون عذرا في حق
المناظر لانه لا معنى للمناظرة الا بيان ما لاجله قال بالحكم وثانيها
انه لو وجد في المسلة نص لعرفه المجتهدون ظاهرا ولو عرفوه
لما حكموا على خلافه ظاهرا فحيث حكموا على خلافه علمنا عدمه
واما الاجماع فهو منتفي لان المسلة خلافية ولا اجماع مع الخلاف
واما القياس فمنتفي لوجهين احدها ان القياس لا بد فيه من
الاصل والاصل هو الصورة الفلانية والفارق الفلاني موجود
ومع الفارق لا يمكن القياس اقصى ما في الباب ان يقال لم لا يجوز

القياس على صورة اخرى فنقول لانا بعد الطلب لم نجد شيا يمكن
القياس عليه الا هذه الصورة وهذا القدر عذر في حق المجتهد فوجب
ان يكون عذرا في حق المناظر على ما بيناه وثانيهما ان ساير
الاصول كانت معدومة فوجب بقاؤها على العدم تمسكا بالا
ستصحاب فهذا تمام تقرير هذه الدلالة واعلم ان كل مقدمة لا
يمكن تمشية الدليل الا بها فلو كانت تلك المقدمة مستقلة
بالانتاج كان التمسك بها في اول الامر اولى وراينا ان هذه الدلالة
لا يمكن تمشيتها الا باحدى مقدمتين احداهما ان عدم الوجدان
بعد الطلب يدل على عدم الوجود وثانيهما ان الامر الفلاني كان
معدوما فيحصل الان ظن بقايه على العدم وهاتان المقدمتان
لو صحتا لكانتا مستقلتين بانتاج المطلوب فانه يقال في اول المسلة
الحكم الشرعي لا بد له من دليل ولم يوجد الدليل لاني اجتهدت
في الطلب وما وجدته وذلك يدل على عدم الوجود او يقال ولم يوجد
الدليل لان هذه الدلايل كانت معدومة في الازل والاصل
في كل معدوم بقاؤه على عدمه واذا ثبت هذا فقد حصل ظن عدم
الدليل فيتولد منه القطع بانه لو وجد الحكم لوجد الدليل مع ظن انه لم
يوجد ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب فتقرير هذه الدلالة على هذا

الوجه اقل مقدمات واشد تلخيصا فكان ايرادها على هذا الوجه
اولى فان قيل قوله الدليل اما نص او اجماع او قياس قلنا
هذا لا يتم على قولك لانك ذكرت هذه العبارة دليلا في هذه
المسلة الشرعية وانها ليست بنص ولا اجماع ولا قياس وعند
هذا يلزم احد محذورين وهو انه اما ان لا يكون هذا الكلام دليلا
في المسلة حتى يتم الحصر او يبطل الحصر حتى يتم هذا دليلا في المسلة
فان قلت الكلام عليه من وجهين احدها اني اقول دليل الحكم
الشرعي اما نص او اجماع او قياس ومدلول دليلي انتفا الصحة فان
هذا الانتفا كان حاصلا قبل الشرع فالاخبار عنه يكون اخبارا عن
امر لا يتوقف معرفته على الشرع فلا يكون شرعيا وثانيهما
اني لا انفي الصحة الا بالاجماع لان الاجماع منعقد على انه متى لم يوجد
شي من هذه الاشيا وجب نفي الحكم فيكون الدليل في الحقيقة هو
الاجماع قلت اما الجواب عن الاول فهو انه لما ثبت انتفا الصحة
لزم ثبوت البطلان ضرورة تعذر القول بالوقف فيكون كلامك
دليلا على البطلان بواسطة دلالته على انتفا الصحة فيكون دليلا
على حكم شرعي فيعود المحذور المذكور وعن الثاني ان الاجماع لم يدل
على عدم الصحة ابتدا بل دل على انه مهما عدم النص والاجماع والقياس لزم عدم

الحكم فيكون الاجماع دليلا على ان عدم هذه الثلثة دليل عدم الحكم
وعدم هذه الثلثة مغاير لهذه الثلث فيعود الكلام المتقدم السوال
الثاني انك جعلت عدم دليل الثبوت دليل العدم فهل تجعل عدم
دليل العدم دليل الثبوت ام لا فان لم تقل به فقد ناقضت لان نسبة
دليل الثبوت الى الثبوت كنسبة دليل العدم الى العدم فان لزم
من عدم دليل الثبوت عدم الثبوت لزم من عدم دليل العدم عدم
العدم وان لم يلزم ههنا لم يلزم هناك ايضا اذ لا فرق بينهما في العقل
وان اعترفت بذلك لزم المحذور من وجهين احدها ان عدم دليل
العدم دليل على عدم العدم وعدم العدم وجود فعدم دليل العدم دليل
على الوجود فقد حصل سوى النص والاجماع والقياس دليل اخر على الوجود
فيبطل حصرهم وثانيها وهو انه اذا كان عدم دليل العدم دليلا
على الوجود لم يلزم انتفا الوجود الا ببيان عدم عدم دليل العدم لكنك
لو ذكرت دليل العدم لاستغنيت عما ذكرت من الدلالة السوال
الثالث انك اقتصرت في نفي النص على عدم الوجدان فهذا الطريق
ان صح وجب الاكتفا به في نفي القياس لانه حاصل فيه وان لم يصح لم يجز
التعويل عليه في هذا المقام فان قلت انما تعرضت لنفي قياس معين
لان المخالف يعتقده قياسا او دليلا وليس في النصوص ما يعتقده دليلا

وعدم العدم وجود فاذن لا دليل على انتفا [illegible] الوجود دليل العدم [illegible]

قلت المخالف كما يعتقد في قياس كونه حجة له فكذلك قد يعتقد
في بعض النصوص كونه حجة له فكان يلزم التعرض للامرين ..
السؤال الرابع لم قلت انه لما وجد الفرق بين الصورتين تعذر
القياس وذلك لان الفرق انما يكون قادحا لو لم يجز تعليل الحكم
الواحد بعلتين فاما اذا كان جايزا احتمل كون الحكم في الاصل
معللا بالوصف الذي يتعدى الى الفرع وبالوصف الذي لم يتعد اليه
معا فلا يكون ذلك قادحا في القياس . السؤال الخامس ان هذا
الكلام لا ينفك عن القلب فان المستدل اذا قال مثلا في بيع الغايب
لا نص ولا اجماع ولا قياس في صحته فوجب ان لا تثبت صحته فيقال
له وتحريم اخذ المبيع من البايع بعد جريان هذا البيع على المشتري وتحريم
اخذ الثمن من المشتري على البايع حكم شرعي فلا يثبت الا بنص او اجماع
او قياس ولم يوجد ذلك فوجب ان لا يثبت والجواب هذه
الدلالة لا تتم الا مع التمسك بان الاصل في كل ثابت بقاؤه على
ما كان وانه انما يجوز العدول عن هذا الاصل اذا وجد دليل يوجب
العدول عنه وذلك الدليل لا يكون الا نصا او اجماعا او قياسا
وعلى هذا الوجه يسقط هذا السؤال وذلك لانا نقول مثلا في مسئلة
بيع الغايب لا شك ان قبل جريان هذا البيع كان المبيع ملكا للبايع والاصل

في كل ثابت بقاؤه على ما كان الا انا نترك التمسك بهذا الاصل عند
وجود نص او اجماع او قياس يدل على خلافه ولم يوجد واحد من هذه
الثلثة فلم يوجد ما يوجب العدول عن التمسك بذلك الاصل واذا كان
كذلك وجب الحكم ببقايه على ما كان وحاصل الكلام اني انما
ادعيت الحصر فيما يدل على تغير الحكم عن مقتضى الاصل والحكم الذي
انتجته من هذا الدليل ليس من باب تغير الحكم بل هو من باب ابقا
ما كان على ما كان فلم يكن ادعا الحصر في تلك الصورة قادحا
في صحة هذه الدلالة واذا عرفت هذا فالعبارة الصحيحة عن
هذا الدليل ان يقال حكم الشرع ابقا ما كان على ما كان الا اذا وجد
دلالة شرعية مغيرة والدلالة المغيرة اما نص او اجماع او قياس
ولم يوجد واحد من هذه الثلثة فلم يوجد الدلالة المغيرة فوجب
بقا ما كان على ما كان فان قلت التمسك باستصحاب الاصل
كاف فاي حاجة الى هذا التطويل قلت المناظر تلو المجتهد و
معلوم ان المجتهد لا يجوز له التمسك باستصحاب حكم الاصل الا اذا بحث
واجتهد في طلب هذه الادلة المغيرة فاذا لم يجد في الواقعة شيا منها
حل له فيما بينه وبين الله تعالى ان يحكم بمقتضى الاستصحاب فاما
قبل البحث عن وجود هذه الدلايل المغيرة لا يجوز له التمسك بالاستصحاب



اصلا فلما ثبت ان الامر في المجتهد كذلك وجب ان يكون في حق
المناظر كذلك لانه لا معنى للمناظرة المشروعة الا بيان وجه
الاجتهاد . واما الجواب عن السؤال الثاني فهو ان الاستدلال
بعدم المثبت على العدم اولى من الاستدلال بعدم النافي على
الوجود وبيانه من وجوه احدها لو استدللنا بعدم المثبت على
العدم لزمنا عدم ما لا نهاية له وذلك غير ممتنع اما لو استدللنا بعدم
النافي على الوجود لزمنا اثبات ما لا نهاية له وهو محال وثانيها
انا نستدل بعدم ظهور المعجز على يد الانسان على انه ليس بنبي ولا
نستدل بعدم ما يدل على انه ليس برسول على كونه رسولا و
ثالثها انه لا يقال ان فلانا ما نهاني عن التصرف في ماله فاكون
ماذونا في التصرف ويقال انه لم ياذن لي في التصرف في ماله فاكون
ممنوعا ورابعها ان دليل كل شي على حسب ما يليق به فدليل
العدم العدم ودليل الوجود الوجود سلمنا انه ليس احد الطرفين
اولى من الاخر لكن ذلك يقتضي ان يتعارضا ويتساقطا وحينئذ
يبقى مقتضى الاصل وهو بقا ما كان على ما كان . واما السؤال
الثالث فليس سؤالا علينا بل هو شي يتعلق بالوضع والاصطلاح
فلا يليق الخوض في امثاله بالكتب العلمية واما السؤال الرابع

فجوابه انا بينا في هذا الكتاب انه لا يجوز تعليل الحكم بعلتين مستنبطتين
وان سؤال الفرق سؤال قادح واما السؤال الخامس فساقط
لانا لم نقل انه يلزم من عدم النص والاجماع والقياس بقا ما كان
على ما كان الا بعد ان بينا ان الاصل في الثابت بقاؤه على ما كان
فمعارضة الخصم انما يلزم لو ثبت له ان الاصل في الشي ان لا يبقى
على ما كان ولما كان ذلك باطلا كانت معارضته باطلة والله
اعلم . المسئلة الحادية عشرة في بقية وجوه من الادلة يمكن التمسك
بها في المسايل الفقهية ان الحكم الملتزم اثباته اما ان يكون
عدميا او وجوديا فان كان عدميا امكن ان يذكر فيه
عبارات احدها ان يقال هذا الحكم كان معدوما وذلك
يقتضي ظن بقايه على العدم والعمل بالظن واجب انما قلنا
انه كان معدوما لان المحكوم عليه كان معدوما في الازل
فوجب ان لا يكون الحكم ثابتا في الازل لان ثبوت الحكم من
غير ثبوت المحكوم عليه عبث وسفه وهو غير جايز على الله
تعالى فان قلت فهذا يقتضي ان يكون كلام الله تعالى
حادثا قلت لا نسلم لان المراد من الحكم كون الشخص مقولا
له ان لم تفعل هذا الفعل في هذه الساعة عاقبتك ومن المعلوم

بالضرورة ان هذا المعنى لم يكن متحققا في الازل واما بيان انه لما كان معدوما حصل ظن تحقق ذلك العدم في كل زمان فلما بيناه في مسألة الاستصحاب ❊ وثانيها لو ثبت الحكم لثبت بدلالة او امارة والاول باطل لان الامة مجمعة على انه ليس في هذه المسايل الشرعية دلالة قاطعة والثاني ايضا باطل لان اتباع الامارة اتباع الظن وهو غير جايز لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيا ❊ وقول على الله بما لا يعلم وهو غير جايز لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ❊ وثالثها لو ثبت الحكم لثبت اما لمصلحة او لا لمصلحة والثاني عبث والعبث غير جايز على الحكيم والاول لا يخلوا اما ان يكون المصلحة عايدة الى الله تعالى او الى العبد والاول محال لامتناع النفع والضرر عليه تعالى والثاني ايضا محال لان المصلحة لا معنى لها الا اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمفسدة لا معنى لها الا الالم او ما يكون وسيلة اليه ولا لذة الا والله تعالى قادر على تحصيلها ابدا فيكون توسيط شرع الحكم عبثا وكذا القول في المفسدة فهذا الدليل ينفي شرع الحكم ترك العمل به فيما توافقنا على وقوعه فيبقى في المختلف على وفق الاصل ورابعها ان هذه الصورة تفارق الصورة الفلانية التي ثبت هذا الحكم فيها في وصف مناسب فوجب ان تفارقها في هذا

الحكم بيان المفارقة في الوصف المناسب هو انه وجد في الاصل ذلك الوصف الفلاني وانه مناسب لذلك الحكم ويبين ذلك بطريقة وبيان ان هذا القدر يمنع من المشاركة في الحكم وذلك لان هاتين الصورتين لو اشتركا في الحكم لكان اما ان يكون الحكم الثابت في الصورتين معللا بوصف مشترك بين الصورتين او لا يكون كذلك فان كان الاول لزم الغاء الوصف المناسب المعتبر الذي اختص الوصف به وانه غير جايز وان كان الثاني لزم تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين وهذا غير جايز لان اسنادا احد ذينك الحكمين الى علته ان كان لذاته او للوازم ذاته لزم في الحكم الذي يماثله استناده ايضا الى تلك الماهية لا الى ماهية اخرى وان لم يكن لذاته ولا للوازم ذاته كان الحكم في نفسه غنيا عن تلك العلة والغني عن الشي لا يكون مستندا اليها فوجب في ذلك الحكم ان لا يكون مستندا الى تلك العلة وقد فرضناه مستندا اليها هذا خلف ❊ وخامسها ان الحكم لو ثبت في هذه الصورة لثبت في الصورة الفلانية لان تقدير ثبوته في هذه الصورة كان ذلك لدفع حاجة المكلف وتحصيل مصلحته وهذا المعنى قايم هناك فيلزم ثبوت الحكم هناك فلما لم يوجد هناك وجب ان لا يوجد هاهنا وسادسها ان هذا

الحكم كان منتفيا من الازل الى الابد وكان منتفيا في اوقات مقدرة غير متناهية فوجب ان يحصل ظن الانتفا في هذه الاوقات لان الاوقات الغير المتناهية اكثر من الاوقات المتناهية والكثرة مظنة للظن فوجب ان يكون الحكم في هذه الاوقات المتناهية مثل الحكم في تلك الاوقات الغير المتناهية وذلك يوجب النفي ❊ وسابعها شرع هذا الحكم يفضي الى الضرر والضرر منفي بالنص وانما قلنا انه يفضي الى الضرر لان المكلف بتقدير ان يدعوه الداعي الى ان يفعل بخلافه كان واقعا في الضرر لانه لو فعل خلافه استحق العقاب وان لم يفعل بقي في ضرر ترك المراد فثبت كونه ضررا فوجب ان لا يكون مشروعا لقوله عليه السلام لا ضرر وثامنها لو ثبت هذا الحكم لثبت بدليل والا كان ذلك تكليف ما لا يطاق وانه غير جايز لكنه لا دليل لان ذلك الدليل اما ان يكون هو الله تعالى او غيره فالاول محال والا لزم من قدم الله تعالى قدم الحكم والا لزم النقض وهو خلاف الدليل لكن قدم الحكم عبث ولا جايز ان يكون غير الله تعالى لان ذلك الغير ان كان قديما عاد الكلام وان كان محدثا فقد كان معدوما والاصل بقاؤه على العدم وايضا فلان شرط كونه دليلا ان يوجد ذاته وان يوجد له وصف



كونه دليلا وان يوجد ذاته وان يوجد له شرط كونه دليلا مشروط بحدوث هذين الامرين ويكفي في ان لا يكون دليلا عدم احدهما والمتوقف على امرين مرجوح بالنسبة الى ما يتوقف على امر واحد فاذن كونه دليلا مرجوح في الظن فوجب ان لا يكون دليلا ❊ واما ان كان الحكم وجوديا فالطرق الكلية فيه وجوه احدها ان المجتهد الفلاني قال به فوجب ان يكون حقا لقوله عليه السلام ظن المومن لا يخطي ترك العمل بهذا في ظن العوام لان ظنونهم لا تستند الى وجه صحيح فبقي معمولا به في حق ظن المجتهد فان قلت فقول المجتهد المثبت معارض بقول المجتهد النافي قلت قول المثبت اولى لان قول المثبت ناقل عن حكم العقل وقول النافي مبقي لحكم العقل وقد ذكرنا في باب التراجيح ان الناقل اولى وايضا فالنافي يحتمل انه انما نفى لانه وجد له ظن النفي ويحتمل انه انما نفى لانه لم يوجد له ظن الثبوت وعدم وجود الظن لا يكون ظنا بخلاف المثبت فانه لا يمكنه الاثبات الا عند وجود ظن الثبوت فانه لو لم يوجد هذا الظن لكان مكلفا بالبقا على حكم العقل واذا كان كذلك ثبت ان قول المثبت اولى من قول النافي ❊ وثانيها ان نقول ثبت الحكم في الصورة الفلانية فيجب ثبوته

هاهنا وبيانه بالاية والخبر والاثر والمعقول اما الاية فمن وجهين
احدها قوله تعالى فاعتبروا دلت الاية على الامر بالمجاوزة والاستدلال
بثبوت الحكم في محل الوفاق على ثبوته في محل الخلاف
مجاوزة فكان داخلا تحت الامر وثانيها قوله تعالى ان الله يامر
بالعدل والاحسان والعدل هو التسوية فالله تعالى امر بالتسوية
وهذا تسوية فيكون داخلا تحت الامر واما الخبر فهو انه
عليه السلام شبه القبلة بالمضمضة في حكم شرعي فوجب علينا ايضا
تشبيه الحكم بالحكم لقوله تعالى فاتبعوه وهذا الذي علمنا تشبيه
صورة بصورة فكان داخلا تحت الامر واما الاثر فهو
ان ابا بكر رضي الله عنه شبه العهد بالعقد وان عمر رضي الله
عنه امر ابا موسى بالقياس في قوله قس الامور برايك واذا ثبت
انهما فعلا ذلك وجب علينا مثله لقوله عليه السلام اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر واما المعقول وهو ان بين
محل الوفاق ومنقول الحكم هناك انما ثبت لحاجته ومصلحته وذلك
المعنى قايم هاهنا فورود الشرع بالحكم هناك يكون ورودا
هاهنا وثالثها اجمعنا على ان حكما ما في علم الله تعالى ثبت
ولا شك ان ذلك الحكم انما ثبت لمصلحته وهذا الحكم يتفرع

ان

فانه متى حصل الدليل الواحد كان الباقي غير محتاج اليه والله اعلم
المسلك الثاني التمسك بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على الناس الله تعالى اخبر عن كون هذه الامة وسطا
والوسط من كل شي خياره فيكون الله تعالى قد اخبر عن خيرية هذه
الامة فلو اقدموا على شي من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت
انهم لا يقدمون على شي من المحظورات وجب ان يكون قولهم حجة
فان قيل الاية متروكة الظاهر لان وصف الامة بالعدالة
يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا
بد من حملها على البعض ونحن نحملها على الايمة المعصومين سلمنا انها
ليست متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان الوسط من كل شي خياره
ويدل عليه وجهان الاول ان عدالة الرجل عبارة عن ادا الواجبات
واجتناب المحرمات وهذا من فعل الرجل وقد اخبر الله تعالى
انه جعلهم وسطا فاقتضى ذلك ان كونهم وسطا من فعله تعالى وذلك
يقتضي ان يكون ذلك غير عدالتهم التي ليست من فعل الله تعالى
الثاني ان الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيين فجعله حقيقة
في العدل يقتضي الاشتراك وهو خلاف الاصل سلمنا ان الوسط
من كل شي خياره فلم قلتم بان خبر الله تعالى عن خيريتهم يقتضي اجتنابهم

عن كل المحظورات ولم لا يجوز ان يقال انه يكفي فيه اجتنابهم عن الكباير فاما
عن الصغاير فلا واذا كان كذلك يحتمل ان الذي اجمعوا عليه وان
كان خطا لكنه من الصغاير فلا يقدح ذلك في خيريتهم ومما يوكد
هذا الاحتمال انه تعالى حكم بكونهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس وفعل
الصغاير لا يمنع الشهادة سلمنا اجتنابهم عن الصغاير والكباير ولكن
الله تعالى بين ان اتصافهم بذلك انما كان لكونهم شهداء على الناس ومعلوم
ان هذه الشهادة انما تكون في الاخرة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم
هناك لان عدالة الشهود انما تعتبر حالة الادا لا حالة التحمل وذلك
مما لا نزاع فيه لان الامة تصير معصومة في الاخرة فلم قلت انهم
في الدنيا كذلك سلمنا وجوب كونهم عدولا في الدنيا لكن المخاطبين
بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول الاية لان الخطاب
مع من لم يوجد بعد محال واذا كان كذلك فهذا يقتضي عدالة اوليك
الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت ولا يقتضي عدالة غيرهم فهذه
الاية تدل على ان اجماع اوليك حق فيجب ان لا نتمسك بالاجماع الا اذا
علمنا حصول قول كل اوليك فيه لكن ذلك يقتضي حصول العلم باعيانهم
والعلم ببقايهم الى ما بعد وفاة النبي عليه الصلوة والسلم ولما كان ذلك
مفقودا تعذر التمسك بشي من الاجماعات والجواب قوله الاية

متروكة الظاهر قلنا لا نسلم قوله لانها تقتضي كون كل واحد منهم
عدلا قلنا لما ثبت انه لا يجوز اجراوه على ظاهره وجب ان يكون المراد
منه امتناع خلو هذه الامة عن العدول قوله نحمله على الامام المعصوم
قلنا قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا صيغة جمع فحمله على الواحد
خلاف الظاهر قوله لم قلت ان الوسط من كل شي خياره قلنا للاية
والخبر والشعر والنقل والمعنى اما الاية فقوله تعالى قال اوسطهم الم اقل
لكم اي اعدلهم واما الخبر فقوله عليه السلام خير الامور اوسطها اي
اعدلها وقيل كان النبي صلى الله عليه من اوسط قريش نسبا وقال عليه
السلم عليكم بالنمط الاوسط واما الشعر فقوله هم وسط يرضى الانام
بحكمهم واما النقل فقال الجوهري في الصحاح وكذلك جعلناكم امة
وسطا اي عدولا واما المعنى فلان الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين
والشي الذي يكون بعيدا عن طرفي الافراط والتفريط اللذين هما رذيلتان
كان متوسطا فكان فضيلة ولهذا سمي الفاضل من كل شي وسطا قوله
عدالتهم من فعلهم لا من فعل الله تعالى قلنا هذا ممنوع على مذهبنا قوله
لم قلت ان اخبار الله تعالى عن عدالتهم يقتضي اجتنابهم عن الصغاير قلنا
من الناس من قال لا صغيرة على الاطلاق بل كل ذنب فهو صغير
بالنسبة الى ما فوقه كبير بالنسبة الى ما تحته فسقط عند هذا السوال

وأما من اعترف بذلك فجوابه ان الله تعالى عالم بالباطن والظاهر
فلا يجوز ان يحكم بعدالة احد وصحة شهادته الا والمخبر عنه مطابق
للخبر فلما اطلق الله تعالى القول بعدالتهم وجب ان يكونوا عدولا في
كل شيء بخلاف شهود الحاكم حيث يجوز شهادتهم وان جاز عليهم
الصغيرة لانه لا سبيل للحاكم الى معرفة الباطن فلا جرم اكتفى بالظاهر
قوله الغرض من هذه العدالة اداء الشهادة في الآخرة وذلك يوجب
عدالتهم في الآخرة لا في الدنيا قلنا لو كان المراد صيرورتهم عدولا
في الآخرة لقال سنجعلكم امة وسطا ولان جميع الامم عدول في الآخرة
فلا يبقى في الآية تخصيص لامة محمد عليه السلام بهذه الفضيلة قوله المخاطب
بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الآية قلنا
مر الجواب عن مثل هذا السؤال في المسلك الاول المسلك الثالث
قوله تعالى كُنتُم خَيرَ أُمَّةٍ أُخرِجَت لِلنَّاسِ تَأمُرُونَ بِالمَعرُوفِ وَتَنهَونَ
عَنِ المُنكَرِ ولام الجنس يقتضي الاستغراق فدل على انهم امروا بكل
معروف ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على خطا قولا لكان قد اجمعوا
على منكر قولا ولو كانوا كذلك لكانوا آمرين بالمنكر ناهين عن
المعروف وهو ناقض مدلول الآية فان قيل الآية متروكة
الظاهر لان قوله كنتم خير امة خطاب معهم وهو يقتضي اتصاف

كل واحد منهم بهذا الوصف والمعلوم خلافه فثبت انه لا يمكن اجراؤها
على ظاهرها فحملها على ان المراد من الامة بعضهم وعندنا ذلك البعض
هو الامام المعصوم سلمنا انه يمكن اجراء الآية على ظاهرها لكن
لا نسلم انهم يأمرون بكل معروف لما مر في باب العموم ان المفرد
المعرف لا يفيد الاستغراق سلمنا العموم لكن الآية تقتضي اتصافهم
بالامر بالمعروف في الماضي او الحاضر الاول مسلم والثاني ممنوع
فلم قلت انهم بقوا على هذه الصفة في الحال فان قلت لان هذه
الآية خرجت مخرج المدح لهم في الحال ولا يجوز ان يمدح الانسان
في الحال بما فعله من قبل اذا عدل عنه الى ضده فان الناهي عن المنكر
اذا صار آمرا به استحق الذم قلت لا نسلم ان هذه الآية خرجت
مخرج المدح ولم لا يجوز ان يقال ليس فيها الا بيان ان هذه الامة كانوا
قبل ذلك خيرا من سائر الامم ومجرد الاخبار لا يقتضي المدح سلمنا دلالتها
على المدح لكن لم لا يجوز ان يمدح الانسان في الحال بما صدر عنه في
الماضي وان كان يستحق الذم في الحال بما صدر عنه في الحال فان عندنا
الجمع بين استحقاق المدح والذم غير ممتنع على ما ثبت في مسألة الاحباط
سلمنا دلالة الآية على حصول هذا الوصف في الحال لكن قوله تعالى
كنتم خير امة صريح في ان هذا الوصف انما حصل لهم في الزمان الماضي

ومفهومه يدل على عدم حصوله في الحال سلمنا دلالة الآية على
اتصافهم بتلك الصفة في الحال فلم لا يجوز خروجهم عنها بعد ذلك
فانه لا نزاع في انه يحسن مدح الانسان بما له من الصفة في الحال وان
كان يعلم زوالها في المستقبل فان قلت فيلزم ان يكون اجماعهم
حجة في ذلك الزمان قلت هب انه كذلك لكنا لا نقطع على
شيء من الاجماعات بانه حصل في ذلك الزمان واذا وقع الشك في
الكل خرج الكل عن كونه حجة سلمنا اتصافهم بهذا الوصف في الماضي
والحال والمستقبل لكن الآية خطاب مع الموجودين في ذلك
الوقت فيكون اجماعهم حجة اما لم يكن اجماع غيرهم حجة على ما
مر تقريره هذا السؤال في المسلكين الاولين والجواب قوله
الآية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم قوله لانها تقتضي ان يكون كل
واحد منهم آمرا بالمعروف وليس كذلك قلنا المخاطب بقوله كنتم
خير امة ليس كل واحد من الامة اما اولا فلان الله تعالى
وصف المخاطب بهذا الخطاب بانه خير امة فلو كان المخاطب
بهذا الخطاب كل واحد من الامة لزم وصف كل واحد من الامة
بانه خير امة وذلك غير جائز لان الشخص الواحد لا يوصف بانه
امة الا على سبيل المجاز كما في قوله تعالى ان ابراهيم كان امة بدليل

ان المتبادر الى الفهم من قوله حكمت الامة بكذا المجموع واما
ثانيا فلانه يلزم في كل واحد ان يكون خير امة اخرجت للناس واذا كان
كل واحد امة وجب ان يكون كل واحد خيرا من صاحبه ولما بطل
ذلك ثبت ان المخاطب بهذا الخطاب مجموع الامة وهو يجري
مجرى قول الملك لعسكره انتم خير عسكر في الدنيا تفتحون القلاع
وتكسرون الجيوش فان هذا الكلام لا يفهم منه ان الملك وصف
كل واحد من آحاد العسكر بذلك بل انه وصف المجموع بذلك بمعنى
ان في العسكر من هو كذلك فكذا هاهنا الله تعالى وصف مجموع
الامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعنى ان فيهم من هو كذلك
وحمله على الامام المعصوم غير جائز لانه واحد ولفظ الامة لفظ الجمع
قوله المفرد المعرف لا يفيد الاستغراق قلنا كثير من الناس ذهب
الى انه يفيده وايضا فلفظ المعرف لو لم يحمل على الاستغراق لوجب
حمله على الماهية ويكفي في العمل به ثبوته في صورة واحدة فيكون
معناه انهم امروا بمعروف واحد ونهوا عن منكر واحد وهذا القدر
حاصل في سائر الامم لان كل واحد منهم قد كان آمرا بمعروف واحد
وهو الدين الذي قبله وناهيا عن منكر واحد وهو الكفر الذي رده
وحينئذ لا يثبت بذلك كون هذه الامة خيرا من سائر الامم لكن الله

تعالى ذكره لبيان ذلك الحكم فعلمنا انه وجب حمله على الاستغراق تحصيلا
للغرض فانا لو لم نحمله على الاستغراق ولا نحمله على الماهية كان ذلك
مخالفة للغة قوله الاية تقتضي الاتصاف بهذا الوصف في الماضي
او الحاضر قلنا بل في الحاضر لان قوله يامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر لا يتناول الماضي قوله لفظة كنتم تدل على الماضي
قلنا لا نسلم لان قوله كنتم اما ان تكون ناقصة او زائدة او تامة
فان كان الاول فنقول انه وان افاد تقدم كونهم كذلك لكن
قوله يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر يقتضي كونهم كذلك
في المستقبل ودلالة قوله تعالى كنتم على تقدم هذا الوصف لا تمنع
من حصوله في المستقبل فتبقى دلالة قوله يامرون بالمعروف
على كونهم كذلك في المستقبل سليمة عن المعارض واما الوجهان
الاخران فالاستدلال معهما ظاهر قوله لم قلتم انهم يكونون في الزمان
المستقبل على هذه الصفة قلنا لان صيغة المضارع بالنسبة الى الحال
والاستقبال كاللفظ العام فوجب تناولها لهما معا قوله هذه الاية
خطاب مع الحاضرين قلنا مر الجواب عنه في المسلك الاول المسلك
الرابع التمسك بما روي عن النبي عليه الصلوة والسلام ان امتي لا تجتمع
على خطا والكلام هاهنا يقع في موضعين احدهما اثبات متن الخبر والثاني

كيفية الاستدلال به اما الاول فللناس فيه طرق ثلثة الطريق
الاول ادعاء الضرورة في تواتر معنى هذا الخبر قالوا لانه نقل هذا
المعنى بالفاظ مختلفة بلغت حد التواتر آ روي عنه عليه الصلوة والسلام
انه قال امتي لا تجتمع على خطا ب ما راه المسلمون حسنا فهو عند
الله حسن ج لا تجتمع امتي على الضلالة د يد الله على الجماعة رواه ابن عمر
رضي الله عنهما ه سالت ربي ان لا تجتمع امتي على ضلالة فاعطانيها
و لم يكن الله ليجمع امتي على الضلالة وروي على خطا وروي عن الحسن
البصري وابن ابي ليلى ان رسول الله صلى الله عليه قال الخبر وكان
الحسن يقول اذا حدثني اربعة من الصحابة تركتهم وقلت قال رسول الله
عليه السلام وهذا الخبر من مراسيله ز عليكم بالسواد الاعظم وذلك
جماعة الامة لان كل من دونهم فالامة باسرها اعظم منه ح ابو سعيد
مرفوعا يد الله على الجماعة ولا يبالي بشذوذ من شذ ط من خرج
من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه ى من خرج عن
الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية يا ابو امامة مرفوعا
لا يزال طايفة من امتي على الحق لا يضرهم من خالفهم يب عمران بن
الحصين مرفوعا لا تزال طايفة من امتي يقاتلون على الحق حتى يقاتلوا
الدجال يج قام ابن عمر في الناس خطيبا وقال ان نبي الله عليه السلام

كان يقول لا تزال طايفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله يد ثلث
لا يغل عليهن قلب مسلم اخلاص العمل لله والنصيحة للمسلمين ولزوم
جماعتهم فان دعوتهم تحيط من ورائهم رواه جبير بن مطعم وجابر يه
من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد
وهو من الاثنين ابعد خطب رسول الله عليه السلم وخطب به ايضا
عمر بن الخطاب في جماعة من الصحابة رضي الله عنهم يو لا يزال
طايفة من امتي على الحق لا يضرهم من ناواهم الى يوم القيامة يز ثوبان
مرفوعا لا يضرهم من خالفهم حتى ياتي امر الله يح انس وقوم اخرون
عنه عليه السلم ستفترق امتي كذا وكذا فرقة كلها في النار الا
فرقة واحدة قيل ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة ثم قيل هذه الاخبار
باسرها مشتركة في الدلالة على معنى واحد وهو ان الامة باسرها
لا تتفق على الخطا واذا اشتركت الاخبار الكثيرة في الدلالة على شي
واحد ثم ان كل واحد من تلك الاخبار يرويه جمع كثير صار ذلك
المعنى مرويا بالتواتر من جهة المعنى الطريق الثاني الاستدلال
وهو من وجهين احدهما ان هذه الاخبار لو صحت لثبت بها اصل
عظيم مقدم على الكتاب والسنة وما هذا شانه كانت الدواعي
متوفرة على البحث عنه باقصى الوجوه اما الاولياء فلتصحيح هذا الاصل

العظيم بها واما الاعداء فلدفع هذا الاصل العظيم فلو كان في متنها خلل
لاستحال ذهولهم عنه مع شدة بحثهم عنه وطلبهم له فلما لم يقدر احد
على الطعن فيها علمنا صحتها وثانيهما انه قد ظهر من التابعين اجماعهم
على ان الاجماع حجة وظهر منهم استدلالهم على ذلك بهذه الاخبار والاشتهار
دل على ان امثالهم لا يجمعون على موجب خبر لاجل ذلك الخبر الا ويكونون
قاطعين بصحة ذلك الخبر فدل على قطعهم بصحة هذا الخبر الطريق الثالث
انا نسلم ان هذه الاخبار من باب الاحاد وندعي الظن بصحتها وذلك
مما لا يمكن النزاع فيه ثم نقول انها تدل على ان الاجماع حجة فيحصل
حينئذ ظن ان الاجماع حجة واذا كان كذلك وجب العمل به لان
دفع الضرر المظنون واجب وهذا الطريق اجود الطرق فنقول اما
الطريق الاول وهو ادعاء التواتر فبعيد فانا لا نسلم بلوغ مجموع هذه الا
خبار الى حد التواتر لان العشرين بل الالف لا يكون متواترا لانه
لا يستبعد في العرف اقدام عشرين انسانا على الكذب في واقعة معينة
بعبارات مختلفة وبالجملة فهم مطالبون باقامة الدلالة على ان مجموع
هذه الروايات يستحيل صدوره عن الكذب سلمنا حصول القطع
بهذه الاخبار في الجملة لكنكم اما ان تدعوا القطع بلفظها او بمعناها اما
القطع بلفظها فهو ان يقال انا وان جوزنا في كل واحد من هذه الاحاد

ان يكون كذبا الا انا نقطع ان مجموعها يستحيل ان يكون كذبا بل لا بد
وان يكون بعضها صحيحا واما القطع بمعناها فهو ان يقال ان هذه
الالفاظ على اختلافها مشتركة في افادة معنى واحد فذلك المشترك يصير
مرويا بكل هذه الالفاظ فيصير ذلك المشترك منقولا بالتواتر فنقول
ان اردتم الاول فهو مسلم لكن المقصود لا يتم الا اذا بينتم ان كل واحد
من هذه الالفاظ يدل على ان الاجماع حجة دلالة قاطعة اذ لو وجد
فيها ما يدل على المطلوب لا على هذا الوجه لم يحصل الغرض لان الذي
ثبت عندكم ليس الا صحة احد هذه الاخبار فيحتمل ان يكون الصحيح هو
ذلك الخبر الذي لا يدل دلالة قاطعة على حقية الاجماع لكنا نرى
المستدلين بهذه الاخبار بعد فراغهم من تحصيل تصحيح المتن يتمسكون بواحد
منها على التعيين كقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطا ويبالغون
فيه سؤالا وجوابا ومعلوم انه باطل واما ان اردتم الثاني فنقول
ذلك المعنى المشترك بين هذه الاخبار اما ان يكون هو ان الاجماع حجة
او معنى يلزم منه كون الاجماع حجة فان كان الاول فقد ادعيتم
انه نقل نقلا متواترا عن رسول الله صلى الله عليه ان الاجماع حجة
ومعلوم ان ذلك باطل والا لكان العلم بكون الاجماع حجة جاريا
مجرى العلم بوجود غزوة بدر واحد ولما وقع الخلاف فيه وايضا

فانا نراكم بعد الفراغ من تصحيح متن هذه الاخبار يتمسكون بلفظ خبر واحد
ويوردون عليه الاسولة والاجوبة ولو كان ذلك منقولا على سبيل
التواتر لكان ذلك الاستدلال عبثا وبهذا يظهر الفرق بين علمنا بشجاعة
علي رضي الله عنه وسخاوة حاتم بسبب الاخبار المتفرقة وبين هذه المسالة
فانا بعد سماع تلك الاخبار المتفرقة لا نحتاج الى الاستدلال ببعض تلك
الاخبار على شجاعة علي رضي الله عنه بل يحصل العلم الضروري بذلك
اما هاهنا فقد سلمتم ان بعد سماع هذه الاخبار يفتقر الى الاستدلال
ببعضها على هذا المطلوب فعلمنا ان كون الاجماع حجة ليس جزءا من
مفهوم هذه الالفاظ وان ادعيتم ان هذه الاخبار دالة على معنى
مشترك بين كلها وذلك المعنى يقتضي كون الاجماع حجة فلا بد من الا
شارة الى ذلك المعنى ثم من اقامة الدلالة على انه يلزم من ذلك المشترك
كون الاجماع حجة وانتم ما فعلتم ذلك فان قلت القدر المشترك
بين هذه الاخبار تعظيم امر هذه الامة وبعدها عن الخطا وما جرى هذا
المجرى قلت تدعون التواتر في مطلق التعظيم او في تعظيم ينافي
اقدامهم على الخطا في شيء ما الاول مسلم ولا يفيد الغرض والثاني ادعاء
للتواتر في نفس كون الاجماع حجة وقد تقدم ابطاله واما الطريق
الثاني وهو الاستدلالي فضعيف قوله لو كانت هذه الاحاديث ضعيفة

لطعنوا فيها قلنا وقد طعنوا فيها بانها من الاحاد فان قلت ان احدا
من الصحابة والتابعين لم يقل انها من الاحاد بل اتفقوا على انها متواترة
سلمنا انهم طعنوا فيها من هذا الوجه ولكن كان يجب ان يطعنوا فيها
على سبيل التفصيل قلت الجواب عن الاول ان النقل عن المتقدمين
انهم جعلوها من باب التواتر ثبت بالتواتر او بالاحاد الاول يقتضي
كونها متواترة عندنا لانه متى كان الخبر متواترا وصح عندكم بالتواتر
كونها متواترة عندهم لزم كونها متواترة عندكم لكنكم في هذا
المقام سلمتم انها ليست كذلك والثاني يقتضي ان يكون هذه الاخبار
من الاحاد لان كونها متواترة عند الصحابة والتابعين لما لم يثبت
عندنا الا بالاحاد كانت عندنا من باب الاحاد ولان استواء الطرفين
والواسطة معتبر في التواتر وعن الثاني ان نقول ليس كل ما لا
يعلم صحته وجب ان يعلم فساده فالصحابة والتابعون ما عرفوا صحة
هذه الاخبار ولا فسادها بل ظنوا صحتها فلا يجب عليهم في هذه الحالة
ان يطعنوا فيها على سبيل التفصيل اما الوجه الثاني في الاستدلال
وهو قوله الصحابة والتابعون اجمعوا على صحة الاجماع وانما اجمعوا
على صحته لهذه الاخبار وعادة امتنا انهم لا يجمعون على موجب خبر لاجل
ذلك الخبر الا وكان ذلك الخبر مقطوعا به قلنا المقدمات الثلث

ممنوعة فلا نسلم اجماع الصحابة والتابعين على صحة الاجماع سلمناه فلا
نسلم انهم انما ذهبوا الى ذلك لاجل هذه الاخبار بل ربما قالوا به لاجل الايات
فان ادعوا التواتر في هذين المقامين كان ذلك مكابرة فان تلك
الاخبار اظهر بكثير من ادعاء هذين المقامين ولما لم يدعوا التواتر
في تلك الاحاد فان لا يجوز ادعاؤه في هذين المقامين كان اولى
سلمناهما لكن لا نسلم ان عادتهم جارية بانهم لا يجمعون على موجب
خبر لاجل ذلك الخبر الا وقد قطعوا بصحته الا ترى ان الصحابة اجمعوا
على حكم المجوس بخبر عبد الرحمن واجمعوا على ان المراة لا تنكح على عمتها ولا
خالتها بخبر واحد وبالجملة فهم مطالبون بالدلالة على هذه العادة التي
ادعوها فثبت بما ذكرنا ضعف هذه الوجوه وثبت ان الصحيح هو
الطريق الثالث وهو ان نجعلها من اخبار الاحاد وعلى هذا لا نحتاج
الى تكثيرها بل كل واحد منها يكفي في الاستدلال المقام
الثاني في كيفية الاستدلال بالتمسك بقوله عليه السلام لا تجتمع
امتي على خطا فان قيل ان كان المراد بقوله امتي كل من يؤمن به
الى يوم القيامة خرج الاجماع عن كونه حجة وان كان المراد بها الموجودين
وقت نزول هذا الخبر دل ذلك على ان اجماعهم حجة لكنا انما نعرف
اجماعهم اذا عرفناهم باعيانهم وعرفنا بقاءهم الى ما بعد وفاة الرسول

عليه السلام وذلك غير معلوم فخرج الاجماع عن كونه حجة سلمنا
ان المراد بالامة اهل كل عصر لكن لم قلت ان هذه اللفظة تدل على نفي
الخطا عنهم لاحتمال ان قوله لا يجتمع امتي على خطا جاء بكون العين
على ان يكون ذلك امرا منه عليه السلام لامته بان لا يجتمعوا على خطا
فاشتبه ذلك على الراوي فنقله مرفوعا على ان يكون خبرا سلمنا كونه
خبرا لكن لم قلت انه يدل على نفي الخطا بالكلية عنهم ولا نسلم ان النكرة
في سياق النفي تعم واذا كان كذلك فاما ان نحمله على نفي السهو
او نفي الكفر جمعا بينه وبين الحديث المروي في هذا الباب وهو قوله عليه
السلام امتي لا تجتمع على ضلالة سلمنا كون الامة مصيبين في كل
اقوالهم وافعالهم فلم لا يجوز مخالفتهم فان المجتهد قد يكون مصيبا مع
ان المجتهد الاخر يكون متمكنا من مخالفته والجواب اما السؤال
فمدفوع بساير الاحاديث الواردة في هذا الباب وهو قوله عليه السلام
لا يزال طايفة من امتي ظاهرين على الحق وقوله ما راه المسلمون حسنا
فهو عند الله تعالى حسن وقوله من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة
الاسلام عن عنقه • قوله لعل هذا الحديث ورد على صيغة الامر قلنا
عدالة الراوي تفيد ظن صحة تلك الرواية ومطلوبنا هاهنا الظن ولانا
لو فتحنا هذا الباب لانسد باب الاستدلال باكثر النصوص ثم انه مدفوع

بساير الاحاديث واما ان النكرة في النفي تعم فقد تقدم بيانه في باب العموم
قوله نحمله على النفي السهو قلنا اجتماع الجمع العظيم على السهو ممتنع لا يمكن ذكره
في معرض التعظيم ولانه لا يكون في تخصيص الامة بذلك فضيلة قوله نحمله
على الكفر لقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة قلنا كل خطا ضلال
بنفسه ولان الضلال لا يقتضي الكفر قال الله تعالى ووجدك ضالا
فهدى وقال تعالى فعلتها اذا وانا من الضالين قوله هب ان الامة
مصيبون في اجماعهم فلم لا يجوز مخالفتهم قلنا لان الامة على قولين
منهم من قال الاجماع حجة لكن يجوز مخالفتها ومنهم من قال انه ليس
بحجة فقولنا انه حجة يجوز مخالفتها لكان هذا قولا خارجا عن اقوال
الامة فلو كان الحق ذلك لكانت الامة متفقين على الخطا وذلك
باطل بالحديث • المسلك الخامس دليل العقل وهو ما عول عليه
امام الحرمين رحمة الله عليه فقال اجماع الخلق العظيم على الحكم الواحد
يستحيل ان يكون الا لدلالة او امارة فان كان لدلالة كشف الاجماع
عن وجود تلك الدلالة فيكون خلاف الاجماع خلافا لتلك الدلالة وان
كان لامارة فقد راينا التابعين قاطعين بالمنع من مخالفة مثل هذا الاجماع
فلولا اطلاعهم على دلالة قاطعة مانعة من مخالفة هذا الاجماع والا لاستحال
اتفاقهم على المنع من مخالفته وهذه الدلالة ضعيفة لجواز الاحتمال

ان يقال انهم اتفقوا على الحكم لا لدلالة ولا لامارة بل لشبهة وكم من مبطلين
مع كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب قد اتفقت كلمتهم لاجل
الشبهة سلمنا الحصر فلم لا يجوز ان يكون لامارة تفيد الظن قوله
راينا الصحابة مجمعين على المنع من مخالفة هذا الاجماع وذلك يدل على
اطلاعهم على قاطع مانع من مخالفة هذا الاجماع قلنا لا نسلم اتفاق
الصحابة على ذلك سلمناه لكنك لما جوزت حصول الاجماع لاجل
الامارة فلعلهم اجمعوا على المنع من مخالفة الاجماع الصادر عن الامارة
لامارة اخرى فان قلت انهم لا يتعصبون في الاجماع الصادر عن
الامارة وقد تعصبوا في هذا الاجماع فدل على ان هذا الاجماع ما كان
عن امارة قلت اذا سلمت انهم لا يتعصبون في الاجماع الصادر عن
الامارة فبطل قولك انهم منعوا من مخالفة هذا الاجماع • المسلك الرابعة
اما الشيعة فقد استدلوا على ان الاجماع حجة بان زمان التكليف
لا يخلو عن الامام المعصوم ومتى كان كذلك كان الاجماع حجة بيان
الاول يتوقف على اثبات امرين الاول انه لا بد من الامام والدليل
عليه ان الامام لطف وكل لطف واجب فالامام واجب انما قلنا
ان الامام لطف لانا نعلم ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن القبائح
ويحثهم على الواجبات كان حالهم في الاتيان بالواجب والاجتناب

عن القبيح اتم من حالهم اذا لم يكن لهم هذا الرئيس والعلم بذلك بعد استقراء
العادة ضروري وانما قلنا ان اللطف واجب لوجهين الاول
ان اللطف كالتمكين في كونه ازاحة لعذر المكلف فاذا كان التمكين
واجبا فكذا اللطف وانما قلنا ان اللطف كالتمكين لانه يثبت في الشاهد
ان احدنا اذا دعا غيره الى طعام وكان غرضه نفع ذلك الغير وبقي على
ذلك الغرض الى وقت التناول ولم يبذله وعلم انه متى تواضع له فانه يتناول
طعامه ومتى لم يفعل ذلك لم يتناوله فان تركه التواضع في هذه الحالة
يجري مجرى رد الباب عليه والعلم بذلك ضروري • الثاني ان المكلف
لو لم يجب عليه فعل اللطف لم يقبح منه فعل المفسدة ايضا لانه لا فرق
في العقل بين فعل ما يختار المكلف عنده القبيح وبين ترك ما يختار المكلف
عنده الواجب فثبت ان اللطف واجب وثبت انه لا بد في زمان
التكليف من الامام الثاني وهو ان ذلك الامام يجب ان يكون
معصوما والدليل عليه وهو انا انما احوجنا الخلق الى الامام لصحة القبيح
عليهم فلو تحققت هذه الصحة في الامام لافتقر الامام الى امام
آخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت انه يجب ان يكون معصوما فثبت
انه لا بد في زمان التكليف من امام معصوم واذا ثبت هذا وجب كون
الاجماع حجة لانه مهما اتفق العلماء على حكم فلا بد وان يوجد في اثنا

فواهم قول ذلك المعصوم لانه احد العلما بل هو سيدهم وان لم يجز ذلك فقول الكل
الامة وقول المعصوم حق فاذن اجماع الامة يكشف عن القول المعصوم الذي
هو حق فلا جرم قلنا الاجماع حجة قالوا وظهر بهذا ان العلم بكون الاجماع
حجة لا يتوقف على العلم بالنبوة اصلا وان اجماع كل الامم حجة كما ان
اجماع امتنا حجة ° والسؤال عليه اما لا نسلم انه لا بد من انسان
ولا نسلم انه لطف ولا نسلم ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن
القبائح ويحثهم على الطاعات كانوا اقرب اليها مما اذا لم يكن لهم هذا
الرئيس بيانه انكم تزعمون ان الله تعالى ما اخلى العالم قط من رئيس فقولكم
وجدنا العالم متى خلا عن الرئيس حصلت المفاسد باطل لانهم اذا لم يجدوا
العالم خاليا عنه قط كيف يمكنهم ان يقولوا انا وجدنا العالم متى خلا
عن الامام حصلت المفاسد بل الذي جربناه انه متى كان الامام في
الخوف والتقية حصلت منه هذه المفاسد لكنكم لا توجبون
ظهوره وقوته فالذي تريدونه من ان ظهور المفسدة عند عدمه ازيد
مما وجد عند خوفه وتستره شيء ما جربتموه والذي جربتموه هو
ظهور المفسدة عند ضعفه وخوفه فانتم لا تقولون به فظهر فساد قولكم
سلمنا امكان هذه التجربة لكنا نقول تدعون انتفاء هذه المفاسد
بوجود الرئيس كيف كان او بوجود الرئيس القاهر الاول ممنوع فلا بد

من الدلالة واستقرا العرف لا يشهد لهم البتة لان الخلق انما ينزجرون من
السلطان القاهر فاما السلطان الضعيف بل الشخص الذي لا يرى
ولا يعرف ولا يظهر منه في الدنيا اثر ولا خبر فانه لا يحصل بسببه انزجار
عن القبائح ولا رغبة في الطاعات فلم قلت ان مثل هذا الامام
يكون لطفا وان اردتم الثاني فهو مسلم لكنكم لا توجبونه فالحاصل
ان الذي عرف بالاستقرا كونه لطفا انتم لا توجبونه والذي توجبونه
لا يعرف بالاستقرا كونه لطفا ° فان قلت نحن الان في اثبات
وجوب اصل الامام فاما البحث عن كيفيته فذلك يتعلق بالتفصيل
ونحن الان لا نتكلم فيه ثم السبب في تستره ظاهر وهو ان الامام لو ازيل
عنه الخوف لظهر ولزجر الناس عن القبائح ورغبهم في الطاعات لكن حيث
اخافوه كان الذنب من قبلهم قلت انكم ادعيتم وجوب نصب
الامام كيف كان سواء كان ظاهرا او مختفيا ودللتم على وجوبه بكونه
لطفا ودللتم على كونه لطفا بتفاوت حال الخلق معه في الطاعات
والمعاصي فلا بد من اثبات هذه المقدمة عند وجود الامام كيف
كان الامام حتى يمكن الاستدلال به على وجود الامام كيف كان ونحن
نمنع ذلك فان تمسكتم بالعرف واستقرا احوال العالم قلنا ذلك التفاوت
انما حصل من الامام القاهر وانت تحتاج الى بيان حصول التفاوت

من وجود الامام كيف كان فما لم تشتغلوا باثبات هذه المقدمة لا يتم
دليلكم فاي نفع لكم هاهنا في ان تذكروا السبب في غيبته وخوفه
سلمنا ان نصب الامام يقتضي تفاوت حال الخلق من الوجه الذي
ذكرتموه لكنه متى يجب نصبه اذا خلا عن جميع جهات القبح
او اذا لم يخل الاول مسلم ولكن دليلكم لا يتم الا اذا اقمتم الدلالة
على خلوه عن جميع جهات المفسدة وانتم ما فعلتم ذلك والثاني ممنوع لان
بتقدير اشتماله على جهة واحدة من جهات القبح لا يجوز نصبه لانه
يكفي في كون الشيء قبيحا اشتماله على جهة واحدة من جهات القبح ولا يكفي
في حسنه اشتماله على جهة واحدة من جهات الحسن ما لم يعرف انفكاكه
عن كل جهات القبح فان قلت ما ذكرته مدفوع من اربعة اوجه
احدها انه لو جاز القدح في كون الامام لطفا بما ذكرتموه جاز القدح
في كون معرفة الله تعالى لطفا بذلك لان الذي يمكننا في بيان ان
معرفة الله تعالى لطف هو انها باعثة على ادا الواجبات والاحتراز عن
القبائح العقليين فاما بيان خلوها عن جميع جهات القبح فمما لم يوجد
احد ولو قدح هذا في كون الامام لطفا لقدح في كون المعرفة
لطفا ° وثانيها ان ما ذكرته يفضي الى تعذر القطع بوجوب
شيء على الله تعالى لكونه لطفا لانه لا شيء يدعى كونه لطفا الا والاحتمال

المذكور قايم فيه وثالثها انه لا دليل على اشتمال الامامة على جهة قبح
وما لا دليل عليه وجب نفيه ورابعها ان جهات القبح محصورة
وهي كون الفعل كذبا او ظلما او جهلا وغيرها من الجهات وهي باسرها
زايلة عن الامامة فوجب القطع بنفي اشتمالها على جهة من جهات
القبح قلت اما الاول فغير لازم لان هذا الاحتمال الذي ذكرناه
في الامامة ان كان بعينه قايما في المعرفة من غير فرق وجب الجواب
عنه في الموضعين ولا يلزم من تعذر الجواب عنه في الصورتين الحكم
بسقوطه من غير جواب وان حصل الفرق بين الصورتين بطل ما ذكرتموه
ثم الفرق ان معرفة الله تعالى من الالطاف التي يجب علينا فعلها
فاذا علمنا اشتمال المعرفة على جهة مصلحة ولم نعلم اشتمالها على جهة
مفسدة غلب على ظننا كونها لطفا والظن في حقنا قايم مقام العلم
في اقتضا العمل فانه كما يقبح الجلوس تحت الجدار المايل الذي نعلم سقوطه
كذلك يقبح اذا ظن ذلك فلا جرم وجب علينا فعل المعرفة اما
الامامة فهي من الالطاف التي توجبونها على الله تعالى ولا يكفي في الايجاب
على الله تعالى ظن كونها لطفا لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فما لم يثبت
خلو الفعل عن جميع جهات القبح لا يمكن ايجابه على الله تعالى فظهر
الفرق ° وعن الثاني انا لا نقول في فعل معين انه لطف فيكون

واجبا على الله تعالى لان الاحتمال المذكور قايم فيه بل نقول الذي يكون
لطفا في نفسه فانه يجب فعله على الله تعالى وذلك لا يقدح فيه الاحتمال المذكور
وعن الثالث لم نقول ما المراد من قولك ما لا دليل عليه وجب
نفيه ان عنيت به ان ما لا يعلم عليه دليل وجب نفيه فهذا باطل
والا وجب على العوام نفي اكثر الاشيا لعدم علمهم بالدليل وان عنيت
ان ما لا يوجد دليل عليه في نفس الامر وجب نفيه فهذا ايضا ممنوع
وبتقدير التسليم لكن لا نسلم انه لم يوجد الدليل فلعله وجد وانتم
لا تعلمونه فان قلت سبرت وبحثت فما وجدت قلت
افهم الدلالة على ان عدم الوجدان يدل على عدم الوجود وعن الرابع
ان صوم اول يوم من شوال لم يشتمل على كونه ظلما وجهلا وكذبا
مع انه قبيح فجوز مثله هاهنا وبالجملة التقسيم الذي يكون حجة هو
المنحصر انما غيره فلا سلمنا انه لا بد في القدح في كونه لطفا من
تعيين جهة المفسدة لكن هاهنا جهتان احداهما ان نصب
الامام يقتضي كون المكلف تاركا للقبيح لا لكونه قبيحا بل للخوف
من الامام فان قلت هذا باطل بترتيب العقاب على القبيح
فانه يقتضي ان يكون المكلف تاركا للقبيح لا لقبحه بل للخوف من فوات
العقاب قلت انا سايل فيكفيني ان اقول لم لا يجوز ان يكون هذه

الجهة مفسدة مانعة وعليك الدلالة على انها ليست كذلك ولا يلزم من
قولنا ترتيب العقاب عليه لا يقتضي هذه الجهة من المفسدة ان يكون
نصب الامام غير مقتضي لها لاحتمال ان يكون حال كل واحد منهما
بخلاف حال الاخر والذي يحقق ذلك ان ترتيب العقاب على فعل
القبيح لا يعلم الا بالشرع فقبل ورود الشرع يجوز ان يكون فيه مفسدة
من هذه الجهة فلما ورد الشرع به علمنا انه لا مفسدة فيه من هذه الجهة
لان الشرع لا ياتي بالمفسدة فنظيره من مسلتنا ان تقولوا يجوز قبل
ورود الشرع ان يكون نصب الامام مفسدة من هذه الجهة فلما ورد
الشرع به علمنا انه لم يكن مفسدة من هذه الجهة لكن على هذا التقدير
يصير وجوب الامامة شرعيا وثانيهما ان يقال فعل الطاعة
وترك المعصية عند عدم الامام اشق منهما عند وجوده فيكون
نصب الامام سببا لنقصان الثواب من هذا الوجه وبتقدير هذا الاحتمال
فلا نسلم انه يحسن نصب الامام فضلا عن وجوبه سلمنا ان الامام لطف
لكن في كل الازمنة او في بعضها الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه ان
من الجايز ان يتفق في بعض الازمنة وجود قوم يستنكفون عن طاعة
الغير ويعلم الله تعالى منهم انه متى نصب لهم رييسا قصدوه بالقتل واثارة
الفتن العظيمة واذا لم ينصب لهم رييسا فانهم لا يقدمون على القبايح ولا

يتركون الواجبات فيكون نصب الرييس في ذلك الوقت مفسدة ثم
هذا وان كان نادرا الا انه لا زمان الا ويجوز ان يكون هو ذلك
الزمان النادر وحينيذ لا يمكن الجزم بوجوب نصب الامام في شي
من الازمنة فان قلت هذا مدفوع من وجهين الاول
ان الاستنكاف انما يكون عن الرييس المعين وليس الان الكلام فيه بل
في مطلق الرييس الثاني ان هذه مفسدة نادرة والمفاسد الحاصلة
عند عدم الامام غالبة واذا تعارض الغالب والنادر كان الغالب
اولى بالدفع قلت الجواب عن الاول انه كما يتفق الاستنكاف
من طاعة رييس معين فقد يتفق الاستنكاف من طاعة مطلق الرييس
وايضا فاذا سلمتم ان الاستنكاف قد يقع من الرييس المعين فيكون
نصب ذلك المعين مفسدة ثم اذا لم يمكن تحصيل المطلق الا في ذلك
المعين كما هو قولكم في الامامة في اشخاص معينين كان ذلك المطلق
ايضا مفسدة وعن الثاني هب ان الزمان الذي يقع فيه ذلك
الاحتمال نادر الا ان كل زمان لما احتمل ان يكون هو ذلك النادر
لم يمكننا القطع بوجوب نصبه في شي من الازمنة سلمنا كون الامامة
لطفا في كل الازمنة ولكنها لطف يقوم غيرها مقامها او لا يقوم
الاول مسلم ولكن لما قام غيرها مقامها لم يمكن الجزم بوجوبها على

التعيين والثاني ممنوع فلا بد من الدلالة عليه ثم اذا تبين امكان البدل
على الاجمال شرعا فنقول انكم توجبون عصمة الامام وليست عصمته
لامام اخر والا وقع التسلسل فاذن لشي سوى الامام وقع لطفا في
الاحتراز عن القبايح واداء الواجبات واذا ثبت ذلك في الجملة فلم لا
يجوز ان يحصل للامة لطف قايم مقام الامام وحينيذ لا يكون
نصب الامام واجبا عينا سلمنا كون الامام لطفا على التعيين لكن
في المصالح الدنيوية او الدينية الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه ان ما
ذكرتموه من منفعة وجود الامام ليس الا في حصول نظام العالم
واندفاع الهرج والمرج وذلك كله مصلحة دنيوية وتحصيل الاصلح في
الدنيا غير واجب على الله تعالى فما يكون لطفا فيه اولى ان لا يجب وفي اقامة
الصلوات واخذ الزكوات وذلك كله مصالح شرعية فما يكون لطفا فيه
لا يجب وجوده عقلا وان ادعيتم كونه لطفا في شي اخر فاذكروه فهو
ممنوع فان قلت الامام لطف في المصالح الدينية العقلية لانه
اذا زجرهم عن القبايح وامرهم بالواجبات العقليات مرة بعد اخرى
تمرنت نفوسهم عليها واذا تمرنت نفوسهم عليها تركوا القبايح لقبحها
واتوا بالواجبات لوجه وجوبها وذلك مصلحة دينية قلت لا نسلم
تفاوت حال الخلق بسبب وجود الامام في هذا المعنى فان عند وجود

الامام ربما وقعت احوال القلوب على ما ذكرتموه وربما صارت
بالضد من ذلك لانهم اذا ابغضوه بقلوبهم وعاندته نفوسهم ازدادت
المفسدة ازدادت المفسدة وربما اقدموا على الافعال والتروك بحض
الخوف منه وبالجملة فالتفاوت الحاصل في احوال الخلق انما يظهر
فيما عددناه من المصالح الدنيوية او فيما عددناه من المصالح الشرعية
فاما فيما يعد ونه من المصالح الدينية العقلية فهذا التفاوت
ممنوع فان الاحتمالات متعارضة فيها سلمنا انه لطف فلم قلتم ان
كل لطف واجب قوله في الوجه الاول فعل اللطف جاري مجرى
التمكين قلنا هذا قياس وقد بينا انه لا يفيد اليقين ثم نقول لا نسلم
ان فعل اللطف جاري مجرى التمكين قوله من قدم الطعام الى
انسان واراد منه تناوله الى اخره قلنا لا نسلم ان ترك التواضع في تلك
الارادة على الاطلاق بيانه ان الارادات مختلفة فقد يريد الانسان
من غيره ان يتناول طعامه ارادة في الغاية حتى انه تقرر مع نفسه
انه يفعل كل ما يعلم ان ذلك الضيف لا يتناول طعامه الا عنده فعله وقد
تكون الارادة لا الى ذلك الحد كمن يقول اريد ان تاكل طعامي لكن لا
الى حيث انك لو لم تاكل طعامي الا عند تقبيلي رجلك فعلته بل ارادة
دون ذلك اذا ثبت هذا فنقول الارادة ان كانت على الوجه

الاول كان ترك التواضع قادحا في تحققها لكن لو كانت على الوجه
الثاني لم يلزم من عدم التواضع عدمها اذا ثبت هذا فنقول لم قلت
ان الله تعالى اراد من المكلفين فعل الطاعات والاجتناب عن القبائح
ارادة على الوجه الاول حتى يلزمه فعل اللطف بيانه ان التكليف
تفضل واحسان والمتفضل لا يجب عليه ان ياتي باقصى مراتب التفضل
قوله في الوجه الثاني ترك اللطف كفعل المفسدة قلنا انه قياس
فلا يفيد اليقين لاحتمال ان ما وقع به التغاير يكون شرطا او مانعا ثم
نقول الفرق ان فعل المفسدة اضرار وترك اللطف ترك للانتفاع و
ليس يلزم من قبح الاضرار قبح ترك الانتفاع فانه يقبح منا الاضرار بالفقير
ولا يقبح ترك انفاعه سلمنا انه يجب فعل اللطف لكن يجب فعل
اللطف المحصل او فعل اللطف المقرب الاول ممنوع والثاني مسلم
فلم قلت ان الامام لطف محصل بيانه انه لا يمكن القطع فان عند
وجود الامام تقدم الانسان على الطاعة وتحترز عن المعصية لا محالة
بل الذي يمكن ادعاؤه ان الانسان عند وجود الامام يكون اقرب الى
الطاعة وابعد عن المعصية فيكون الامام لطفا مقربا واذا كان كذلك
فلم قلت بوجوبه على الله تعالى وخرج على هذا مسئلة الضيف فان المضيف
انما يجب عليه التواضع للضيف اذا علم انه لو تواضع لاجابه الى المقصود او

اوظن ذلك فاما اذا علم قطعا انه لا يجيبه اليه فلا نسلم انه يحسن منه
ذلك التواضع فضلا عن الوجوب وعلى هذا لا يبعد ان يوجد زمان علم
الله تعالى ان الامام لا يكون لهم لطفا محصلا فلم قلت يجب على الله تعالى
نصب الامام في ذلك الزمان سلمنا ان اللطف واجب مطلقا
لكن متى اذا امكن فعله ام اذا لم يمكن الاول مسلم والثاني ممنوع بيانه
اذا علم الله تعالى ان كل من خلقه في ذلك الزمان فانه يكون كافرا او
فاسقا فحينئذ لا يكون خلق المعصوم في ذلك الزمان مقدورا له واذا
كان كذلك فلم قلت انه لا يحسن التكليف في هذه الحالة فاذا احسن
هذا التكليف جوزنا في كل زمان ان يكون هو ذلك الزمان فلا
يمكننا القطع بوجوب الامام في شي من الازمنة وخرج عليه مسئلة الضيف
فان هناك انما يجب عليه التواضع اذا كان ذلك التواضع مقدورا
له اذا لم يكن مقدورا له لم يتوقف التماس تناول الطعام على فعل
التواضع بل يحسن ذلك الالتماس بدون التواضع سلمنا كل ما ذكرتموه
لكنه بنا على التحسين والتقبيح العقليين وانه باطل على ما ثبت في الكتب
الكلامية فهذا هو الاعتراض على مقدمات دليلهم على الترتيب
ثم نقول دليلكم منقوض بصور احدها انه لو كان القضاة والامرا
والجيوش معصومين لكان حال الخلق في الاجتناب عن القبائح اقرب مما

اذا لم يكن كذلك وثانيها لو وجد في كل بلد امام معصوم وثالثها
لو كان الامام عالما بالغيوب قادرا على التصرف في الشرق والغرب
والسما والارض ورابعها لو كان بحيث اذا شا لا اختفى عن الاعين
وطار مع الملائكة فان خوف المكلفين هاهنا يشتد منه لان كل
احد يقول لعله معي وان كنت لا اراه فكان انزجاره عن القبيح اشد
ولا خلاص عن هذه الالزامات الا باحد امرين الاول ان يقال
هذه الاشيا وان حصلت فيها هذه المنافع لكن علم الله تعالى فيها وجه
مفسدة لا نعلمه نحن فلذلك لم يجب على الله تعالى فعلها الثاني ان يقال
انها وان كانت خالية عن جميع جهات المفسدة لكن لا يجب على الله تعالى
فعلها ثم كل واحد من هذين الاحتمالين قائم فيما ذكروه فيبطل به اصل
دليلهم سلمنا انه لا بد من الامام فلم قلت انه معصوم قوله لو لم يكن
معصوما لافتقر الى لطف اخر قلنا نعم لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك
اللطف هو الامة فان ما قبل قيام الدلالة على ان الاجماع حجة نجوز
كونه حجة وذلك التجويز يكفينا في ذلك المقام لانهم هم المستدلون
فيكفينا ان نقول لم لا يجوز ان يكون الامام لطفا لكل واحد من
احاد الامة ويكون مجموع الامة لطفا للامام فعليهم اقامة الدليل
على انه لا يجوز ان يكون مجموع الامة معصوما ومعلوم انه لا يمكن

في ذلك قدحهم في ادلتنا على ان الاجماع حجة سلمنا كونه معصوما
فلم قلت ان الاجماع يشتمل على قوله وتقريره ما بيناه في اول الباب
ان العلم باتفاق كل الناس بحيث نقطع بانه لم يشذ عنهم واحد في الشرق
والغرب متعذر لا سبيل اليه سلمنا وجود قوله لكن لا نسلم ان قوله
صواب لان عندهم يجوز ان يفتي الامام بالكفر والبدعة على سبيل
التقية والخوف ويحلف بالله تعالى والايمان التي لا مخرج منها ان الامر
كذلك واذا كان كذلك فلعله لما راي اهل العالم متفقين
على ذلك القول خاف من مخالفتهم فاظهر الموافقة على ذلك الباطل
كيف وعندهم قد اظهر علي بن ابي طالب رضي الله عنه مع جميع رهط
الهاشميين والامويين والانصار البيعة خوفا من ابي بكر وعمر رضي الله
عنهما مع قلة انصارهما واعوانهما فاذا اجاز الخوف والتقية في هذه
الصورة فكيف لا يخاف الرجل الواحد جميع اهل العالم عند اتفاقهم
على الباطل سلمنا انه افتى به عن الاعتقاد فلم لا يجوز ان يكون
ذلك خطا من باب الصغاير وعند ذلك يحتاجون الى اقامة الدلالة
على انه لا يجوز الصغيرة على الايمة فان عولوا فيه على حديث التنفير
فهو ضعيف لان العجز الشديد والفتوي بالكفر والفسق واباحة
الدما والفروج مع الايمان الغليظة ادخل في باب التنفير من وقوع

الصغيرة فاذا جاز ان لا يكون منزها عنه فلم لا يجوز ان يكون منزها عن
الصغيرة فهذا ما على هذه الطريقة من الاعتراضات ومن احاط بها تمكن
من القدح في جميع مذاهب الشيعة اصولا وفروعا لان اصولهم في الامامة
مبنية على هذه القاعدة ومذاهبهم في فروع الشريعة مبنية على التمسك
بهذا الاجماع والله اعلم بالصواب • **القسم الثاني** فيما اخرج
من الاجماع وهو منه **المسلة الاولى** كل مسلة فالحكم فيها اما ان
يكون بالايجاب الكلي او بالسلب الكلي او بالايجاب في البعض
والسلب في البعض فهذه احتمالات ثلث لا مزيد عليها فاذا اختلف
اهل العصر الاول على قولين من هذه الثلثة فهل لمن بعدهم ان يذكر
الثالث الاكثرون منعوه واهل الظاهر جوزوه والحق ان احداث
القول الثالث اما ان يلزم منه الخروج عما اجمعوا عليه او لا يلزم
فان كان الاول فلا يجوز احداث القول الثالث مثاله الامة اختلف
في الجد مع الاخ على قولين منهم من جعل المال كله للجد ومنهم من قال
انه يقاسم الاخ فالقول الثالث وهو صرف المال كله الى الاخ غير
جايز لان اهل العصر الاول القايلين بالقولين الاولين اتفقوا على ان للجد
قسطا من المال فالقول بصرف المال بكليته الى الاخ يبطل ذلك • واما
الثاني فان احداث القول فيه جايز لان المحذور مخالفة الاجماع

او القول بما يلزم منه مخالفة الاجماع فاذا لم يكن احداث القول كذلك
وجب جوازه **واحتج المانعون** بامرين **احدهما** ان الامة
لما اختلفت على قولين فقد اوجب كل واحد من الفريقين الاخذ اما
بقوله او بقول صاحبه وتجويز القول الثالث يبطل ذلك **فان
قلت** انهم انما اوجبوا ذلك بشرط ان لا يظهر وجه ثالث
فاذا ظهر فقد زال شرط ذلك الاجماع **قلت** لو جوزنا هذا الاحتمال
لجوزنا ان يقال انما اوجبوا التمسك بالاجماع على القول الواحد بشرط
ان لا يظهر وجه القول الثاني فاذا ظهر فقد زال شرط ذلك الاجماع
فيجوز خلافه **وثانيهما** ان الذهاب الى القول الثالث انما يجوز
ان لو امكن كونه حقا ولا يمكن كونه حقا الا عند كون الاولين
باطلين ضرورة ان الحق واحد وحينيذ يلزم اجماع الامة على الباطل
**والجواب** عن الاول ان ايجاب الاخذ باحد ذينك القولين
مشروط بان لا يظهر الثالث قوله لو جاز ذلك لجاز مثله في القول
الواحد قلنا انه جايز لكنهم منعوا من اعتباره فليس لنا ان نحكم
عليهم بوجوب التسوية وعن الثاني ان هذا الاشكال غير وارد
على القول بان كل مجتهد مصيب فانه لا يلزم من حقية احد الاقسام
فساد الباقي واما على القول بان المصيب واحد لا يلزم من التمكن

من اظهار القول الثالث كونه حقا لان المجتهد قد تمكن من العمل بالاجتهاد الخطا • **المسلة الثانية** الامة اذا لم تفصل بين مسلتين فهل
لمن بعدهم ان يفصل بينهما واعلم ان هذا يقع على وجهين احدهما
ان يقولوا لا فصل بين هاتين المسلتين في كل الاحكام او في الحكم
الفلاني والاخر ان لا ينصوا على ذلك لكن ما كان فيهم من فرق
بينهما اما القسم الاول فانه لا يجوز الفصل بينهما ثم انه على ثلثة
اقسام **احدها** ان يحكم الامة في المسلتين بحكم واحد اما بالتحليل
او التحريم **وثانيها** ان يحكم بعض الامة فيهما بالتحريم والبعض الاخر
بالتحليل • **وثالثها** ان لا ينقل الينا منهم حكم فيهما ففي هذه الصور
الثلث متى دل الدليل في احدي المسلتين على تحليل او تحريم وجب
ان يكون الحال في الاخرى كذلك واما القسم الثاني فقيل فيه
ان علم ان طريقة الحكم في المسلتين واحدة فذلك جاري مجرى ان يقولوا
لا فصل بينهما فقد خالف ما اعتقدوه مثاله من ورث العمة ورث
الخالة ومن منع احداهما منع الاخرى وانما جمعوا بينهما من حيث انظمهما
حكم ذوي الارحام فهذا مما لا يسوغ خلافهم فيه بتفريق ما جمعوا بينها
الا ان هذا الاجماع متاخر عن ساير الاجماعات في القوة واما ان لم
يكن كذلك فالحق جواز الفرق لمن بعدهم لانه لا يكون بذلك مخالفا

فيهما
فيهما

لما اجمعوا عليه لا في حكم ولا في علة حكم ولانه لو امتنع الفرق لكان من
وافق الشافعي رضي الله عنه في مسئلة لدليل وجب عليه ان يوافقه
في كل المسايل احتج المانعون من الفصل مطلقا بوجهين
الاول ان الامة اذا قال نصفها بالحرمة في المسئلتين وقال
النصف الاخر بالحل فيهما فقد اتفقوا على انه لا فصل بين المسئلتين
فيكون الفصل بينهما ردا للاجماع • الثاني ان الامة اذا اختلف
على قولين في مسئلتين فقد اوجبت كل واحدة من الطايفتين على الاخرى
ان تقول بقولها او بقول الطايفة الاخرى وحظرت ما سوى ذلك
وذلك يمنع من الفرق بين المسئلتين والجواب عن الاول انكم ان
عنيتم بقولكم اتفقوا على انه لا فصل بينهما انهم نصوا على استوايهما
في الحكم او هما مستويان في علة الحكم فليس كذلك لان النزاع ليس
هاهنا وان عنيتم به ان كل من قال باحدي المسئلتين فقد قال
ايضا بالاخري فلم قلتم ان ذلك يمنع من الفصل فان هذا اول المسئلة
وعن الثاني انهم انما اوجبوا ذلك بشرط ان لا يفرق بعض المجتهدين
بين المسئلتين فان ادعوا انه لا التفات الى هذا الشرط فهذا عين المتنازع
فيه ومن الناس من جوز الفصل مطلقا استدلالا بعمل ابن سيرين
في زوج وابوين ان للام ثلث ما يبقى وقال في امراة وابوين للام

ثلث المال فقال في احداهما بقول ابن عباس رضي الله عنهما وفي الاخرى
بقول عامة الصحابة والثوري قال الجماع ناسيا يفطر والاكل ناسيا
لا يفطر وفرق بين المسئلتين مع انه جمعهما طريقة واحدة والله اعلم المسئلة
الثالثة يجوز حصول الاتفاق بعد الخلاف وقال الصيرفي لا يجوز
لنا اجماع الصحابة على امامة ابي بكر رضي الله عنه بعد اختلافهم
فيها واتفاق التابعين على المنع من بيع امهات الاولاد بعد اختلاف
الصحابة فيه احتج الخصم بان اهل العصر الاول اتفقوا على جواز
الاخذ باي القولين كان اذا ادي الاجتهاد اليه فلو اجمعوا على احد
القولين وجب ان يكون الاجماعان صوابين ويكون المتاخر ناسخا
للمتقدم لكن ذلك باطل على ما مر في باب النسخ ولانه لو جاز ذلك
لجاز ان يتفق اهل عصر على قول ويتفق اهل عصر ثان على خلافه
والجواب ان الاجماع على جواز الاخذ باي القولين ثم مشروط
بعدم الاتفاق فاذا حصل الاتفاق زال شرط الاجماع فزال لزوال
شرطه قوله لو جاز ذلك لجاز مثله عند الاتفاق قلنا مر الجواب في المسئلة
الاولى المسئلة الرابعة اذا اتفق اهل العصر الثاني على احد قولي اهل
العصر الاول كان ذلك اجماعا لا يجوز مخالفته خلافا لكثير من
المتكلمين وكثير من الفقها الشافعية والحنفية لنا ان ما اجمع عليه

اهل العصر الثاني سبيل المومنين فيجب اتباعه لقوله تعالى ويتبع
غير سبيل المومنين ولانه اجماع حدث بعد ما لم يكن فيكون حجة
كما اذا حدث بعد تردد اهل الاجماع فيه حال الفكر واعلم ان هذا
المقيس عليه ينقض على المخالف اكثر ادلته احتجوا بامور احدها
قوله تعالى فان تنازعتم في شي فردوه الى الله والرسول اوجب
الرد الى كتاب الله تعالى عند التنازع وهو حاصل لان حصول الا
تفاق في الحال لا ينافي ما تقدم من الاختلاف فوجب فيه الرد
الى كتاب الله تعالى وثانيها قوله عليه السلم اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم ظاهره يقتضي جواز الاخذ بقول كل واحد من
الصحابة ولم يفصل بين ان يكون بعده اجماع او لا يكون وثالثها
ان فيه تضمن لخلاف اهل العصر الثاني لتدافع الاجماعان ورابعها
لو كان قولهم اذا اتفقوا بعد الاختلاف حجة لكان قول احدى الطايفتين
اذا ماتت الاخرى حجة وفيه كون قولهم حجة بالموت وخامسها
لو كان اتفاق اهل العصر الثاني حجة لكانوا قد صاروا اليه لدليل
وذلك باطل لانه لو وجد ذلك الدليل لما خفي على اهل العصر الاول
وسادسها ان اهل العصر الثاني بعض الامة فلا يكون اتفاقهم وحدهم
اجماعا وسابعها انه قد ثبت ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على

قولين لم يجز لمن بعدهم احداث قول ثالث واهل العصر الاول لما
اختلفوا لم يكن القطع بذلك الحكم قولا لواحد منهم فيكون القطع
بذلك اخذا بالقول الثالث وانه غير جايز وثامنها ان الصحابة
في الحادثة التي اختلفوا فيها كالاحياء الا ترى انه يحفظ في ذلك
اقوالهم ويحتج بها وعليها واذا لم ينعقد الاجماع مع تلك الاقوال حال
حيوة القايلين بها وجب ايضا ان لا ينعقد حال وفاتهم • وتاسعها
ان هذا الاجماع لو كان حجة لوجب ترك القول الاخر ولكان
اذا حكم به حاكم ثم انعقد الاجماع على خلافه وجب نقضه لكونه واقعا
على مضادة دليل قاطع لكن ذلك باطل لان اهل العصر الاول
اتفقوا على نفوذ هذا القضا فنقضه يكون على خلاف الاجماع والجواب
عن الاول ان التعلق بالاجماع رد الى الله والرسول ولان اهل
العصر الثاني اذا اتفقوا فهم ليسوا متنازعين فلم يجب عليهم الرد الى
الكتاب لان المعلق بالشرط عدم عند عدمه وعن الثاني انه
مخصوص بتوقف الصحابة في الحكم حال الاستدلال مع انه لا يجوز
الاقتدا به في ذلك بعد انعقاد الاجماع فوجب تخصيص محل النزاع عنه
والجامع ما تقدم • وعن الثالث ما مر غير مرة ان ذلك الاجماع
مشروط ثم انه منقوض باتفاقهم حال الاستدلال على التوقف

ويجوز الاخذ باي قول ساق الدليل اليه ولانكم اذا جوزتم ان لا يكون
اتفاق اهل العصر الثاني حجة فلم لا يجوز ان لا يكون اتفاق اهل العصر
الاول حجة اذ ليس احد الاتفاقين اولى من الثاني واذا لم يكن الاتفاق
الاول حجة لم يلزم من حصول الاتفاق الثاني ما ذكرتموه من المحذور
فثبت ان هذه الحجة متناقضة وعن الرابع انا نبين بموت احدى
الطايفتين ان قول الطايفة الاخرى حجة لاندراج قولهم تحت ادلة
الاجماع لا ان الموت نفسه هو الحجة ◦ وعن الخامس انه لا يجوز ان
يخفى ذلك الدليل على كلهم لكن يجوز خفاؤه على بعضهم وعن السادس
انه لو كان اهل العصر الثاني بعض الامة لوجب ان لا يكون اتفاقهم
الذي لا يكون مسبوقا بالخلاف حجة وهذا يقتضي ان يكون الحجة
اجماع الصحابة فقط بل اجماع الذين كانوا موجودين عند ظهور ادلة
الاجماع وهذا القايل لا يقول بهذه المذاهب ◦ وعن السابع انه لا يجوز
احداث قول ثالث اذا كان الاجماع منعقدا على عدم جوازه مطلقا
اما اذا كان مشروطا بشرط جاز ذلك عند عدم ذلك الشرط كما
ذكرنا انهم حال الاستدلال مطبقون على جواز التوقف وعدم
القطع مع ان ذلك لا ينافي اتفاقهم على القطع بعده ◦ وعن الثامن
قوله لان اقوال الصحابة باقية بعد وفاتهم ان عنى به انه كونها مانعة

من انعقاد الاجماع فهذا عين النزاع وان عنى به علمنا بانهم ذكروا
هذه الاقوال فلم قلت ان ذلك ينفي انعقاد الاجماع وان عنيتم
ثالثا فبينوه ◦ وعن التاسع انا لا ننقض ذلك الحكم لانه
صار مقطوعا به في زمان عدم هذا الاجماع ونحن انما ننقض الحكم
الذي حكم به القاضي اذا وقع ذلك الحكم في زمان قيام الدلالة القا
طعة على فساده ◦ المسألة الخامسة اهل العصر اذا انقسموا الى
قسمين ثم مات احد القسمين صار قول الباقين اجماعا لان بالموت
ظهر اندراج قول ذلك القسم وحده تحت ادلة الاجماع وكذا القول
اذا انقسموا الى قسمين ثم كفر احدهما فانه يصير القول الثاني حجة ◦
المسألة السادسة اهل العصر اذا اختلفوا على قولين ثم رجعوا الى
احد ذينك القولين هل يكون ذلك اجماعا اما من قال بانعقاد
الاجماع في المسألتين السابقتين فقوله به هاهنا اولى وسبب هذه الاولوية
من وجهين احدهما ان في المسألتين السابقتين لقايل ان يقول
المجمعون ليسوا كل الامة فلا يكون اتفاقهم قولا لكل الامة فلا
يكون حجة واما هاهنا فهذه الشبهة زايلة لان الذين اتفقوا هم بعينهم
الذين اختلفوا فكان المجمعون كل الامة وثانيهما ان في المسألتين
السابقتين ما صار القول الثاني مرجوعا عنه اصلا وهاهنا صار

كذلك ◦ واما المنكرون لانعقاد الاجماع هناك فقد اختلفوا
هاهنا فاما من اعتبر انقراض العصر فانه جوز ذلك قال لان
الانقراض لما كان شرطا في الاجماع وهم لم ينقرضوا على ذلك
الخلاف فلم يحصل الاجماع على جواز الخلاف فلم يكن الاتفاق حاصلا
بعد الاجماع على جواز الخلاف واما من لم يعتبر الانقراض فقد
اختلفوا فمنهم من احال وقوعه ومنهم من جوزه وزعم انه
لا يكون حجة ومنهم من جعله اجماعا يحرم خلافه وهو المختار
لنا ما تقدم ان الصحابة اختلفوا في الامامة ثم اتفقوا بعد
ذلك عليها واذا ثبت وقوعه وجب ان يكون حجة لقوله تعالى
ويتبع غير سبيل المومنين والشبه التي ذكروها هاهنا هي التي
مرت ◦ المسألة السابعة انقراض العصر غير معتبر عندنا في
الاجماع خلافا لبعض الفقها والمتكلمين منهم الاستاذ ابو بكر
بن فورك لنا قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وصفهم
بالخيرية واجماعهم لا على الصواب يقدح في وصفهم بالخيرية وكذلك
قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطا ينافي اجماعهم على الخطا ولو
في لحظة واحدة ومما تمسكوا به في المسألة انا لو اعتبرنا الانقراض
لم ينعقد اجماع لانه قد حدث من التابعين في زمن الصحابة

قوم من اهل الاجتهاد فيجوز لهم مخالفة الصحابة لان العصر لم ينقرض
ثم الكلام في هذا العصر كالكلام في الاول فوجب ان لا يستقر الاجماع
ابدا فان قلت لم لا يجوز ان يكون المعتبر انقراض عصر من كان
مجتهدا عند حدوث الحادثة لا من تجدد بعد ذلك فلا يلزم اعتبار
عصر التابعين اذا حدث فيهم مجتهد بعد حدوث الحادثة ◦ قلت
يقدر ان يحدث في التابعين واحد من اهل الاجتهاد قبل انقراض
عصر من كان مجتهدا عند حدوث الحادثة من الصحابة ففي ذلك
الوقت اجماع الصحابة غير منعقد فوجب ان يجوز للتابعي مخالفتهم
وكذا يحدث في اتباع التابعين قبل انقراض عصر من كان مجتهدا
من التابعين وهلم جرا الى زماننا فيلزم ان لا ينعقد الاجماع على ذلك
التقدير ثم انا نجوز هذا الاحتمال في كل الاجماعات ولا نعلم
عدمه فوجب ان لا ينعقد شي من الاجماعات واحتج المخالف
بامور احدها ان عليا رضي الله عنه سيل عن بيع امهات الاولاد
فقال كان رايي وراي عمر ان لا يبعن فرايت بيعهن فقال له عبيدة
السلماني رايك في الجماعة احب الينا من رايك وحدك فدل قول عبيدة
على ان الاجماع كان حاصلا مع ان عليا رضي الله عنه خالفه وثانيها
ان الصديق رضي الله عنه كان يرى التسوية في القسم ولم يخالفه

احد في زمانه ثم خالفه عمر رضي الله عنه بعد ذلك • وثالثها
ان الناس ما داموا في الحيوة يكونون في الفحص والتامل فلا استقر
الاجماع ورابعها قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ومذهبكم
تقتضي ان يكونوا شهداء على انفسهم ايضا • وخامسها ان قول
المجمعين لا يزيد على قول النبي عليه السلم واذا كان وفات النبي
عليه السلام شرطا في استقرار الحجة في قوله فلان يعتبر ذلك في اهل
الاجماع اولي والجواب عن الاول ان قول السلماني
رايك في الجماعة دل على ان المنع من بيعهن كان راي جماعة ولا
يدل على انه كان راي كل الامة وانما اراد ان ينضم قول عمر
الي قول علي رضي الله عنهما لانه رجح قول الاكثر على قول الاقل •
وعن الثاني انا لا نسلم انعقاد الاجماع على فعل ابي بكر رضي الله عنه
بل نقل ان عمر رضي الله عنه نازعه فيه • وعن الثالث انهم ان ارادوا
بنفي الاستقرار انه لا يحصل الاتفاق فهو باطل لان كلامنا في انه
لو حصل لكان حجة وان ارادوا به انه بعد حصوله لا يكون
حجة فهو عين النزاع • وعن الرابع ان كونهم شهداء على الناس
لا ينافي شهادتهم على انفسهم • وعن الخامس انه جمع بين الموضعين
من غير دليل والله اعلم • المسلة الثامنة اختلفوا في انا لو جوزنا

انعقاد الاجماع عن السكوت فهل يعتبر فيه الانقراض ذهب كثير
ممن لم يعتبر الانقراض في الاجماع الي اعتباره هاهنا لان سكوته
يمكن ان يكون للتفكر في حكم تلك الحادثة فاذا مات عليه علمنا
حينئذ ان سكوته كان رضى وهذا ضعيف لان السكوت ان دل
على الرضا وجب ان يحصل ذلك قبل الموت وان لم يدل عليه
لم يحصل ذلك ايضا بالموت لاحتمال انه مات على ما كان عليه
قبل الموت • المسلة التاسعة الاجماع المروي بطريق الاحاد حجة
خلافا لاكثر الناس لنا ان ظن وجوب العمل به حاصل فوجب
العمل به دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك
بمظنونه كما يجوز بمعلومه قياسا على السنة ولانا بينا ان اصل الاجماع
قاعدة ظنية فكيف القول في تفاصيله • القسم الثالث فيما
ادخل في الاجماع وليس منه • المسلة الاولى اذا قال بعض اهل
العصر قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا وما انكروه
فمذهب الشافعي رضي الله عنه وهو الحق انه ليس باجماع ولا بحجة
وقال الجبائي انه اجماع وحجة بعد انقراض العصر وقال ابو هاشم
ليس باجماع لكنه حجة وقال ابو علي بن ابي هريرة ان كان هذا القول
من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة وان لم يكن من حاكم كان اجماعا

وحجة لنا ان السكوت يحتمل وجوها اخر سوى الرضا وهي ثمانية
احدها ان يكون في باطنه مانع من اظهار القول وقد يظهر عليه
قراين السخط وثانيها ربما راه قولا سايغا لمن ادى اجتهاده اليه
وان لم يكن موافقا عليه وثالثها ان يعتقد ان كل مجتهد مصيب
فلا يرى الانكار فرضا اصلا ورابعها ربما اراد الانكار ولكنه
ينتهز فرصة التمكين منه ولا يرى المبادرة اليه مصلحة وخامسها
انه لو انكر لم يلتفت اليه ولحقه بسبب ذلك ذل كما قال ابن عباس
رضي الله عنه في كونه عن القول هبته وكان والله مهيبا
وسادسها ربما كان في مهلة النظر • وسابعها ربما سكت
لظنه ان غيره قام مقامه في ذلك الانكار وان كان قد غلط فيه
وثامنها ربما راي ذلك الخطا من الصغاير فلم ينكره واذا احتمل
السكوت هذه الجهات كما احتمل الرضا علمنا انه لا يدل على الرضا
لا قطعا ولا ظاهرا وهذا معنى قول الشافعي رضي الله عنه لا ينسب
الي ساكت قول • احتج الجبائي بان العادة جارية بان الناس
اذا تفكروا في مسلة زمانا طويلا واعتقد واخلاف ما انتشر من
القول اظهروه اذا لم يكن هناك تقية ولو كانت هناك تقية
لظهرت وانتشرت فيما بين الناس فلما لم يظهر سبب التقية ولم يظهر

الخلاف علمنا حصول الموافقة وجوابه ما ذكرنا ان وراء الرضا
احتمالات اخر • واحتج ابو هاشم بان الناس يحتجون في كل
عصر بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرف له مخالف وجوابه
ان ذلك ممنوع • واحتج ابو علي بن ابي هريرة بان هذا القول
ان كان من حاكم لم يدل سكوت الباقين على الاجماع لان الواحد
منا قد يحضر مجالس الحكام فيجدهم يحكمون بخلاف مذهبه وما يعتقده
ثم لا ينكر عليهم وان كان من غير الحاكم كان اجماعا وهو ضعيف
لان عدم الانكار انما يكون بعد استقرار المذاهب واما حال الطلب
فالخصم لا يسلم جواز السكوت الا عن الرضا سوا كان مع الحاكم او مع
غيره • المسلة الثانية اختلفوا فيما اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف
له مخالف والحق ان هذا القول اما ان يكون مما يعم به البلوى او لا
يكون فان كان الاول ولم ينتشر ذلك القول فيهم لا بد وان يكون
لهم في تلك المسلة قول اما موافق او مخالف ولكنه لم يظهر فجرت
ذلك مجرى قول البعض بحضرة الباقين وسكوت الباقين عنه وان
كان الثاني لم يكن اجماعا ولا حجة لاحتمال ذهول البعض عنه
وبهذا التقدير لا يكون للذاهلين فيه قول فلا يكون الاجماع حاصلا
والله اعلم • المسلة الثالثة اذا استدل اهل العصر بدليل وذكروا

تاويلا ثم استدل اهل العصر الثاني بدليل آخر وذكروا تاويلا
اخر فقد اتفقوا على انه لا يجوز ابطال التاويل القديم لانه لو كان
ذلك باطلا وكانوا ذاهلين عن التاويل الجديد الذي هو الحق
لكانوا مطبقين على الخطا وهو غير جايز واما التاويل الجديد فان
لزم من ثبوته القدح في التاويل القديم لم يصح كما اذا اتفقوا على تفسير
اللفظ المشترك باحد معنييه ثم جاء من بعدهم وفسروه بمعناه
الثاني لم يجز ذلك لانا قد دللنا على ان اللفظ الواحد لا يجوز استعماله
لافادة معنييه جميعا فصحة هذا التاويل الجديد يقتضي فساد
القديم وانه غير جايز ونقال انه تعالى تكلم بتلك اللفظة مرتين
وهو باطل لانعقاد الاجماع على ضده واما اذا لم يلزم من صحة
التاويل الجديد فساد التاويل القديم جاز ذلك والدليل عليه ان
الناس يستخرجون في كل عصر ادلة وتاويلات جديدة ولم ينكر
عليهم احد فيه فكان ذلك اجماعا وللمانع ان يحتج بامور احدها
ان الدليل الجديد مغاير لسبيل المومنين فوجب ان يكون محظورا
لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين وثانيها ان قوله تعالى كنتم
خير امة اخرجت للناس خطاب مشافهة فلا يتناول الا اهل
العصر الاول ثم قوله يامرون بالمعروف يقتضي كونهم امرين

بكل معروف فكل ما لم يامروا به ولم يذكروه وجب ان لا يكون
معروفا فكان منكرا وثالثها ان الدليل الثاني والتاويل
الثاني لو كان صحيحا لما جاز ذهاب الصحابة مع تقدمهم في العلم
عنه والجواب عن الاول ان قوله ويتبع غير سبيل المومنين
خرج مخرج الذم مختص بمن اتبع ما نفاه المومنون لان ما لم يتكلم
فيه المومنون بنفي ولا باثبات لا يقال فيه انه اتباع لغير سبيل
المومنين وايضا فالحكم بفساد ذلك الدليل ما كان سبيلا للمومنين
فوجب كونه باطلا وعن الثاني ان قوله وينهون عن المنكر
يقتضي نهيهم عن كل المنكرات فكل ما لم ينهوا عنه وجب ان لا يكون
منكرا لكنهم ما نهوا عن هذا الدليل الجديد فوجب ان لا يكون منكرا
وعن الثالث انه لا استبعاد في انهم اكتفوا بالدليل الواحد والتاويل
الواحد وتركوا طلب الزيادة والله اعلم المسلة الرابعة قال
مالك اجماع اهل المدينة وحدها حجة وقال الباقون ليس كذلك
حجة مالك رحمه الله قوله عليه السلم ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي
الكير خبث الحديد والخطا خبث فكان منفيا عنهم فان قيل
وجد في الخبر ما يقتضي كونه مردودا لان ظاهره ان كل من
خرج عنها فانه من الخبث الذي تنفيه المدينة وذلك باطل لانه

قد خرج عنها الطيبون كعلي وعبد الله رضي الله عنهما بل ذكروا
ثلثماية وستا من الصحابة الذين انتقلوا الى العراق وهم افضل من الذين
بقوا فيها كابي هريرة وامثاله سلمنا سلامته عن هذا الطعن لكنه
من اخبار الاحاد فلا يجوز التمسك به في مسلة علمية سلمنا صحة متنه
لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك محمولا على من خرج عنها لكراهية
المقام بها مع ان في المقام بها بركة عظيمة بسبب جوار الرسول
وجوار مسجده صلى الله عليه ومع ما ورد من الثنا الكثير على المقيمين
بها لان الكاره للمقام بها مع هذه الاحوال لا بد وان يكون ضعيف
الدين ومن كان كذلك فهو خبث سلمنا ان المراد كونها
نافية للقول الباطل لكن قوله لتنفي خبثها ليس فيه صيغة عموم
سلمناه لكن لم لا يجوز تخصيص هذا القول بزمانه ويكون بالخبث
الكفار ثم انه معارض بامور ثلثة الاول ان الذي دل
على كون الاجماع حجة وارد بلفظين لفظ المومنين في اية المشاقة
ولفظ الامة في غيرها وهاتان اللفظتان غير مخصوصتين ببلدة
دون بلدة فوجب اعتبار الكل الثاني ان الاماكن لا توثر في كون
الاقوال حجة الثالث ان القول به يودي الى المحال لان
من كان ساكن المدينة كان قوله حجة فاذا خرج منها لا يكون

قوله حجة ومن كان قوله حجة في مكان كان قوله حجة في كل مكان
كالرسول عليه السلم والجواب قوله يقتضي ان كل
من خرج عن المدينة فهو خبث قلنا لا نسلم لان الخبر يقتضي ان كل
ما كان خبثا فان المدينة تخرجه وهذا لا يقتضي ان كل ما تخرجه
المدينة فهو خبث قوله انه خبر واحد فلا يجوز التمسك به في العلميات
قلنا لا نسلم ان هذه المسلة علمية بل لما ثبت بهذا الخبر ظن ان
اجماع اهل المدينة حجة والعمل بالظن واجب وجب العمل به قوله
نحمله على من كره المقام بالمدينة قلنا تقييد المطلق خلاف الاصل
ولو جاز ذلك لجاز في قوله ويتبع غير سبيل المومنين وقوله عليه السلم
لا تجتمع امتي على خطا حمله على بعض الصور ولما كان جواب
الجمهور ان تخصيص العام وتقييد المطلق خلاف الاصل فلا يجوز
القول به من غير ضرورة فكذا هاهنا قوله ليس في قوله لتنفي خبثها
صيغة عموم قلنا لكنا لا نسلم فان الحقيقة لا تنتفي الا عند انتفا
جميع افرادها فلولا انتفا جميع افراد الخبث عن المدينة والا لما صح
القول بانها تنفي الخبث قوله لم لا يجوز تخصيصه بزمانه قلنا
لان التخصيص خلاف الاصل قوله الادلة على ان الاجماع حجة
غير مختصة بقوم دون قوم قلنا تلك الادلة لا تقتضي ان اجماع

اهل المدينة حجة ولكنها لا سطل ذلك فاذا اثبتناه بدليل منفصل
لم يلزمنا محذور وقوله لا اثر للمكان قلنا لا استبعاد في ان يخص الله
تعالى اهل بلدة معينة بالعصمة كما انه لا استبعاد في ان يخص
تعالى اهل زمان معين بالعصمة فانه تعالى خص امتنا بالعصمة من بين
ساير الامم بل العقل لا يدل على ذلك وانما الرجوع فيه الى السمع
قوله من كان قوله حجة في مكان كان حجة في كل مكان كالرسول
عليه السلام قلنا هذا قياس طردي في معارضة النص فكان باطلا
فهذا تقرير قول مالك رحمه الله عليه وليس بمستبعد كما اعتقد جمهور
اهل الاصول والله اعلم . المسلة الخامسة . اجماع العترة وحدها
ليس بحجة خلافا للزيدية والامامية لنا ان عليا رضي الله عنه خالف
الصحابة في كثير من المسايل ولم يقل لاحد ممن خالفه ان قولي حجة
فلا تخالفني احتجوا بالاية والخبر والمعنى اما الاية فقوله تعالى
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
والخطا رجس فوجب ان يكونوا مطهرين عنه . واما الخبر فقوله
عليه السلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله
وعترتي . واما المعنى فان اهل البيت مهبط الوحي والنبي
عليه السلام منهم وفيهم فالخطا عليهم ابعد . والجواب عن الاول

ان ظاهر الاية في ازواجه عليه السلم لان ما قبلها وما بعدها خطاب
معهن لانه تعالى قال وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ
الْأُولَى وجرى هذا مجرى قول الواحد لابنه تعلم واطعني انما اريد لك
الخير ومعلوم ان هذا القول لا يتناول الا الابن فكذلك هاهنا
فان قلت هذا باطل من وجوه احدها انه لو ارادهن لقال انما
يريد الله ليذهب عنكن . وثانيها ان اهل البيت علي وفاطمة
والحسن والحسين رضوان الله عليهم لانه لما نزلت هذه الاية لف
رسول الله صلى الله عليه عليهم كسا وقال هولا اهل بيتي وثالثها
ان كلمة انما للحصر فهي تدل على انه تعالى ما اراد ان يزيل الرجس عن
احد الا عن اهل البيت لكنه غير جايز لانه تعالى اراد زوال الرجس
عن الكل واذا تعذر حمله على ظاهره وجب حمله على زوال الرجس
عنهم لان ذكر السبب لارادة المسبب جايز وزوال الرجس هو
العصمة فاذن هذه الاية تدل على عصمة اهل البيت وكل من قال
ذلك زعم ان المراد به علي وفاطمة والحسن والحسين لا غير فلو حملناه
على غيرهم كان ذلك قولا ثالثا . قلت الجواب عن الاول ان
التذكير لا يمنع من ارادتهن بالخطاب وانما يمنع من القصر عليهن . و
عن الثاني انه معارض بما روي عن ام سلمة رضي الله عنها انها قالت

لما اراد زوال الرجس

قلت لرسول الله عليه السلم الست من اهل البيت فقال بلى ان شا الله
ولان لفظ اهل البيت حقيقة فيهن لغة فكان تخصيصه ببعض
الناس خلاف الاصل . وعن الثالث لا نسلم دلالة الاية على
زوال كل رجس لان المفرد المعرف لا يفيد العموم والجواب
عن التمسك بالخبر انه من باب الاحاد وعند الامامية لا يجوز العمل
به فضلا عن العلم . فان قلت بل هو صحيح قطعا لان الامة
اتفقت على قبوله بعضهم للاستدلال به على ان اجماع العترة
حجة وبعضهم للاستدلال به على فضيلتهم قلت قد تقدم ان
هذا لا يفيد القطع بالصحة سلمنا صحة الخبر لكنه يقتضي وجوب
التمسك بالكتاب والعترة وذلك مسلم فلم قلتم ان قول العترة
وحده حجة والجواب عن التمسك بالمعنى انه باطل بزوجاته
عليه السلم فانهن شاهدن اكثر احواله مع ان قولهن وحده ليس
بحجة وحكى ابو بكر الرازي ان ابا حازم القاضي كان يقول
اجماع الخلفا الاربعة حجة ولاجل هذا لم يعتد بخلاف زيد بن ثابت
في توريث ذوي الارحام وحكم برد اموال حصلت في بيت مال
المعتضد الى ذوي الارحام وقبل المعتضد فتياه وانفذ قضاه
وكتبه الى الافاق . ومن الناس من جعل اجماع الشيخين حجة .

المسلة السادسة اجماع الخلفا الاربعة وحدهم ليس بحجة

احتج ابو حازم بقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين
من بعدي عضوا عليها بالنواجذ . واحتج الباقون بقوله عليه السلم
اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ولما لم يكن الاقتدا بهما
حال اختلافهما اوجب ذلك حال اتفاقهما . والجواب
انه معارض بقوله عليه السلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
مع ان قول كل واحد من الصحابة وحده ليس بحجة . المسلة السابعة
اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين ليس بحجة خلافا
لبعضهم لنا لو كان قول التابعي باطلا لما جاز رجوع الصحابة
اليه لكنهم قد رجعوا اليه عن ابن عمر رضي الله عنهما انه سيل عن
فريضة فقال سلوها سعيد بن جبير فانه اعلم بها وعن انس رضي الله
عنه انه ربما سيل عن شي فقال سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا
وحفظ ونسينا وسيل ابن عباس رضي الله عنهما عن النذر بذبح الولد
فاشار الى مسروق ثم اتاه السايل بجوابه فتابعه عليه وفي امثال
هذه الروايات كثرة . واحتج المخالف بالاية والخبر والاثر
اما الاية فقوله تعالى لقد رضي الله عن المومنين اذ يبايعونك
تحت الشجرة ولن يكون راضيا عنهم الا اذا كانوا غير مقدمين على شي
من المحظورات ومتى كان كذلك كان قولهم حجة . اما الخبر

فقوله عليه السلم لو انفق غيرهم ملء الارض ذهبا ما بلغ مدّ احدهم
وذلك يدل على ان التابعي اذا خالف فالحق ليس مع التابعي بل
معهم. واما الاثر فهو ان عايشة رضي الله عنها انكرت
على ابي سلمة بن عبد الرحمن خلافه على ابن عباس في عدة المتوفى عنها
زوجها وهي حامل وقالت فروج يصيح مع الديكة. والجواب
عن الاول ان الاية مختصة باهل بيعة الرضوان وبالاتفاق لا اختصاص
لهم بالاجماع. وعن الخبر انه يلزم منه ان الصحابي الواحد اذا قال
نقيض قول التابعي ان نقطع بان الحق قول الصحابي. وعن الاثر
ان انكارها على ابي سلمة لعله كان لانه خالف بعد الاجماع او في
مسلة قطعية او لانه خالف قبل ان كان اهلا للاجتهاد او لانه اسا
الادب في المناظرة ولان قول عايشة رضي الله عنها ليس بحجة.
المسلة الثامنة اختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطيين
من اهل القبلة في مسايل الاصول فان لم نكفرهم اعتبرنا قولهم لانهم
اذا كانوا من المومنين ومن الامة كان قول من عداهم قول
بعض المومنين فلا يكون حجة وان كفرناهم انعقد الاجماع بدونهم
لكن لا يجوز التمسك باجماعنا على كفرهم في تلك المسايل لانه انما يثبت
خروجهم عن الاجماع بعد ثبوت كفرهم في تلك المسايل فلو اثبتنا كفرهم

فيها باجماعنا وحدهم لزم الدور. واعلم ان قول العصاة من اهل القبلة
معتبر في الاجماع لان من مذهبنا ان المعصية لا تزيل اسم الايمان
فيكون قول من عداهم قول بعض المومنين فلا يكون حجة. المسلة
التاسعة الاجماع لا يتم مع مخالفة الواحد والاثنين خلافا لابي
الحسين الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري وابي بكر الرازي
لنا ان جميع الصحابة اجمعوا على ترك قتال مانعي الزكوة وخالفهم
فيه ابو بكر [illegible] وحده ولم يقل احد ان خلافه غير معتد
به بل لما ناظروه رجعوا الى قوله وكذلك ابن عباس وابن مسعود رضي
الله عنهما خالفا كل الصحابة في مسايل الفرايض وخلافهما باق الى الان
واحتج المخالف بامور احدها ان لفظي المومنين والامة يتناولهم
مع خروج الواحد والاثنين منهم كما يقال في البقرة انها سوداء وان كان
فيها شعرات بيض وكما يقال للزنجي انه اسود مع بياض حدقته واسنانه
وثانيها قوله عليه السلم عليكم بالسواد الاعظم وقوله الشيطان مع الواحد
وهذا يقتضي ان الواحد المنفرد بقوله مخطي وثالثها ان الاجماع حجة على
المخالف فلو لم يكن في العصر مخالف لم يتحقق هذا المعنى ورابعها
ان الصحابة انكرت على ابن عباس خلافه للباقين في الصرف وخامسها
ان المسلمين اعتمدوا في خلافة ابي بكر رضي الله عنه على الاجماع مع مخالفة

سعد وعلي بن ابي طالب رضي الله عنهما. وسادسها ان في رواية
الاخبار يحصل الترجيح بكثرة العدد فكذا في اقوال المجتهدين.
وسابعها ان اتفاق الجمع العظيم على الكذب ممتنع عادة و
اتفاق الجمع القليل على ذلك غير ممتنع فاذا اتفقت الامة على الحكم
الواحد الا الواحد منهم او الاثنين كان ذلك الجمع العظيم قد اخبروا
عن انفسهم بكونهم مومنين وذلك لا يحتمل الكذب اما الواحد
والاثنان لما اخبروا عن انفسهم بكونهم مومنين فذلك محتمل للكذب
واذا كان كذلك كان ما اتفق عليه الكل سوى الواحد والا
ثنين هو سبيل المومنين قطعا فوجب ان يكون حجة. وثامنها
لو اعتبرنا مخالفة الواحد والاثنين لم ينعقد الاجماع قطعا لانه
لا يمكننا ان ندعي في شي من الاجماعات انه ليس هناك واحد واثنان
يخالفون فيه. والجواب عن الاول ان الفاظ العموم لا تتناول
الاكثر على سبيل الحقيقة في اللغة لانه يجوز ان يقال لما عدا الواحد
من الامة انهم ليسوا كل الامة ويصح استثناؤهم عنهم. وعن الثاني
ان السواد الاعظم كل الامة لان من عدا الكل فالكل اعظم منه
ولولا ما ذكرناه لدخل تحته النصف من الامة اذا زادوا على النصف
الاخر بواحد واما قوله عليه السلم الشيطان مع الواحد فذاك

لا يقتضي ان يكون مع كل واحد والا لم يكن قول الرسول عليه السلم
وحده حجة. وعن الثالث انه حجة على المخالف الذي يوجد
بعد ذلك ولو كان الامر كما ذكرتم لوجب في كل اجماع ان يكون
فيه مخالف شاذ وعن الرابع ان الصحابة ما انكروا على ابن عباس رضي
الله عنهما المخالفة للاجماع بل لمخالفة خبر ابي سعيد رضي الله عنه وعن
الخامس ان الامامة لا يعتبر في انعقادها حصول الاجماع بل البيعة
كافية. وعن السادس لم قلتم ان الحال في الاجماع كالحال في الرواية
ولو كان كذلك لحصل الاجماع بقول الواحد والاثنين كالرواية.
وعن السابع انا وان عرفنا في ذلك الجمع كونهم مومنين لكنا لا
ندري انهم كل المومنين فلا جرم لم يجب ان نحكم بقولهم. وعن
الثامن انا انما نتمسك بالاجماع حيث يمكننا العلم به كما في زمان
الصحابة. المسلة العاشرة الاجماع اذا لم يحصل فيه قول من كان
متمكنا من الاجتهاد وان لم يكن مشهورا به لم يكن حجة لان قول
من عداه قول بعض المومنين فلا يندرج تحت ادلة الاجماع. القسم
الرابع فيما عنه يصدر الاجماع. المسلة الاولى لا يجوز حصول
الاجماع الا عن دلالة او امارة وقال قوم يجوز صدوره عن التبخيت
لنا ان القول في الدين بغير دلالة او امارة خطا فلو اتفقوا عليه

لكانوا مجمعين على الخطا وذلك يقدح في الاجماع احتج المخالف
من امرين الاول انه لو لم ينعقد الاجماع الا عن دليل لكان
ذلك الدليل هو الحجة ولا يبقى في الاجماع فايدة الثاني ان الاجماع
لا عن الدلالة ولا عن الامارة قد وقع كاجماعهم على بيع المراضاة
واجرة الحمام والجواب عن الاول ان ذلك يقتضي ان لا يصدر
الاجماع عن دلالة ولا عن امارة البتة وانتم لا تقولون به ولان
فايدة الاجماع انه يكشف عن وجود دليل في المسلة من غير حاجة
الى معرفة ذلك الدليل والبحث عن كيفية دلالته على المدلول
وعن الثاني ان الصور التي ذكرتموها غايتكم ان تقولوا لم ينقل
الينا فيها دليل ولا امارة ولا يمكنكم القطع بانهما ما كانا موجودين
فلعلهما كانا موجودين لكن تركوا نقلهما للاستغنا بالاجماع عنهما
المسلة الثانية القايلون بانه لا ينعقد الاجماع الا عن طريق اتفقوا
على جواز وقوعه عن الدلالة والحق عندنا جواز وقوعه عن الامارة
ايضا وقال ابن جرير الطبري ذلك غير ممكن ومنهم من سلم الامكان
ومنع الوقوع ومنهم من قال الامارة ان كانت جلية جاز والا فلا
لنا ان ذلك قد وقع روي عن عمر رضي الله عنه انه شاور الصحابة
في حد الشارب فقال علي رضي الله عنه اري انه اذا شرب سكر

واذا سكر هذي واذا هذي افترى وحد المفتري ثمانون جلدة و
قال عبد الرحمن بن عوف هذا حد واقل الحد ثمانون فان قلت
لعلهم اجمعوا على تبليغ الحد ثمانين لنص استغنوا بالاجماع عن نقله
قلت هذا جايز لو لم ينصوا على فزعهم الى الاجتهاد في هذه المسلة
وايضا اثبتوا امامة ابي بكر رضي الله عنه بالقياس على تقديم النبي
صلى الله عليه اياه في الصلوة ثم اجمعوا عليها واحتج المخالف
بامور احدها ان الامة على كثرتها واختلاف دواعيها لا يجوز
ان يجمعها الامارة مع خفايها كما لا يجوز اتفاقهم في الساعة الواحدة
على اكل الزبيب الاسود والتكلم بالكلمة الواحدة وهذا بخلاف
اجماعهم على مقتضى الدليل والشبهة لان الدلالة قوية والشبهة
تجري مجرى الدلالة عند من صار اليها وبخلاف اجتماع الخلق العظيم
في الاعياد لان الداعي اليه ظاهر وثانيها من الامة من يعتقد بطلان
الحكم بالامارة وذلك يصرفه عن الحكم بها وثالثها ان ذلك
يفضي الى اجتماع احكام متنافية لان الحكم الصادر عن الاجتهاد
لا يفسق مخالفه ويجوز مخالفته ولا يقطع عليه ولا على تعلقه بالامارة
والحكم المجمع عليه بالعكس في هذه الامور فلو صدر اجماع عن اجتهاد
لاجتمع النقيضان فيه والجواب عن الاول انه منقوض باتفاق

اصحاب الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهما على قوليهما وعن الثاني
ان الخلاف في صحة القياس حادث ولانه يجوز ان يشتبه الامارة
بالدلالة فيثبت الحكم بالامارة على اعتقاد انه اثبته بالدلالة و
لانه ينتقض بالعموم وخبر الواحد فانه يجوز صدور الاجماع عنهما
مع وقوع الخلاف فيهما وعن الثالث ان تلك الاحكام المرتبة
على الاجتهاد مشروطة بان لا تصير المسلة اجماعية واذا صارت
اجماعية فقد زال الشرط فيزول تلك الاحكام والله اعلم
المسلة الثالثة قال ابو عبد الله البصري الاجماع الموافق لمقتضى
خبر يدل على ان ذلك الاجماع لاجل ذلك الخبر والحق انه غير واجب
لان قيام الدلايل الكثيرة على المدلول الواحد جايز فلعلهم اثبتوا
مقتضى الخبر بدليل اخر سواه القسم الخامس في المجمعين قبل
الخوض في المسايل لا بد من مقدمة وهي ان الخطا جايز عقلا على
هذه الامة كجوازه على ساير الامم لكن الادلة السمعية منعت
منه وهي واردة بلفظين احدهما لفظ المومنين في اية المشاقة والاخر
لفظ الامة في ساير الايات والخبر فاما لفظ المومنين فقد مر
في باب العموم انه للاستغراق واما لفظ الامة فانه يتناول
كافة الامة فعلى هذا يجب ان يكون المعتبر قول كل المومنين

وقول كل الامة فان خرج البعض فلا بد من دليل منفصل
وان اكتفينا بالبعض لم يمكن اثباته بهذه الادلة بل لا بد من دليل
آخر الا ان هذه الادلة كما لا تقتضي ذلك الحكم في البعض لا تمنع
من ثبوته في البعض لان ما يدل على ثبوت حكم في الكل لا يمنع من
ثبوته في البعض ولا يلزم من انتفا دليل معين انتفا المدلول والله اعلم
المسلة الاولى لا يعتبر في الاجماع اتفاق الامة من وقت الرسول
عليه السلام الى يوم القيامة لان الذي دل على الاجماع دل على
وجوب الاستدلال به وذلك الاستدلال اما ان يكون قبل يوم
القيامة وهو محال على التقدير الذي قالوه لجواز ان يحصل بعد ذلك
قوم آخرون او بعده وهو باطل لانه لا حاجة في ذلك الوقت الى
الاستدلال المسلة الثانية لا عبرة في الاجماع بقول الخارجين
عن الملة لان اية المشاقة دالة على وجوب اتباع المومنين وساير
الادلة دالة على وجوب اتباع الامة والمفهوم من الامة في عرف
شرعنا الذين قبلوا دين الرسول عليه السلم المسلة الثالثة لا عبرة
بقول العوام خلافا للقاضي ابي بكر رحمة الله عليه لنا وجوه احدها
ان العالم اذا قال قولا وخالفه العامي فلا شك ان قول العامي حكم
في الدين لا لدلالة ولا امارة فيكون خطا ولو كان قول العالم ايضا

خطا لكانت الامة باسرها مخطية في مسلة واحدة وان كان ذلك الخطا من وجهين ولكنه غير جايز • وثانيها ان العصمة من الخطا لا تتصور الا في حق من يتصور في حقه الاصابة والعامي لا يتصور في حقه ذلك لان القول في الدين بغير طريق غير صواب وثالثها ان خواص الصحابة وعوامهم اجمعوا على انه لا عبرة بقول العوام في هذا الباب ورابعها ان العامي ليس من اهل الاجتهاد فلا عبرة بقوله كالصبي والمجنون واحتج المخالف بان ادلة الاجماع تقتضي متابعة الكل والجواب ايجاب متابعة الكل لا تقتضي ان لا تجب الا متابعة الكل والادلة التي ذكرناها تقتضي وجوب متابعة العلماء فوجب القول به • المسلة الرابعة المعتبر في الاجماع في كل فن اهل الاجتهاد من ذلك الفن وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره مثلا العبرة في مسايل الكلام بالمتكلمين وفي مسايل الفقه بالمتمكنين من الاجتهاد في مسايل الفقه ولا عبرة بالمتكلم في الفقه ولا بالفقيه في الكلام بل من يتمكن من الاجتهاد في الفرايض دون المناسك تعتبر وفاقه وخلافه في الفرايض دون المناسك ولا عبرة ايضا بالفقيه الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يتمكن من الاجتهاد والدليل على كل هذه المسايل ان هولا كالعوام

فيما

لا يتمكنون من الاجتهاد فيه فلا يكون لقولهم عبرة اما الاصولي المتمكن من الاجتهاد اذا لم يكن حافظا للاحكام فالحق ان خلافه معتبر خلافا للقوم والدليل عليه انه متمكن من الاجتهاد الذي هو الطريق الى التمييز بين الحق والباطل فوجب ان يكون قوله معتبرا قياسا على غيره • المسلة الخامسة لا يعتبر في المجمعين بلوغهم الى حد التواتر لان الايات والاخبار دالة على عصمة الامة والمومنين فلو بلغوا والعياذ بالله الى الشخص الواحد كان مندرجا تحت تلك الادلة فكان قوله حجة فاما من اثبت الاجماع بالعقل من حيث ان اتفاقهم يكشف عن وجود الدليل يعتبر فيه بلوغ المجمعين الى حد التواتر ولكنه باطل عندنا على ما مر • المسلة السادسة اجماع غير الصحابة حجة خلافا لاهل الظاهر لنا ان التابعين اذا اجمعوا كان قولهم سبيلا للمومنين فوجب اتباعه بالاية فان قلت الاية انما دلت على وجوب اتباع سبيل المومنين الذين كانوا حاضرين عند نزول الاية لانهم كانوا هم المومنين اما الذين سيوجدون بعد ذلك لا يصدق عليهم في ذلك الوقت انهم مومنون قلت فهذا يقتضي انه لو مات من اوليك الحاضرين واحد لا ينعقد الاجماع بعد ذلك لكن كثيرا منهم مات قبل وفاة الرسول عليه السلم او ان لم يقطع بذلك لكن لا يمكننا

القطع ببقايهم بعد وفاته فيكون الشك فيه شكا في انعقاد الاجماع • احتج المخالف بامور احدها ان ادلة الاجماع لا تتناول الا الصحابة فلا يجوز القطع بان اجماع غيرهم حجة بيان الاول ان قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس لا شك انه خطاب مواجهة فلا يتناول الا الحاضرين واما قوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين فكذلك لان من سيوجد بعد ذلك لا يصدق عليه في الحال اسم المومنين فالاية لا تتناول الا من كان مومنا حال نزولها وكذلك القول في قوله عليه السلم امتي لا تجتمع على خطا واذا ثبت ان هذه الادلة لا تتناول الا الصحابة وثبت انه لا طريق لنا الى اثبات الاجماع الا هذه الادلة وجب ان لا يكون اجماع غير الصحابة حجة • وثانيها ان اهل العصر الثاني لو اجمعوا لكان اجماعهم اما ان يكون لقياس او لنص والاول باطل لان القياس ليس بحجة عند الكل فلا يجوز ان يكون طريقا الى صدور الاجماع من الكل فبقي الثاني وهو انهم انما اجمعوا من جهة النص والنص انما وصل اليهم من الصحابة فكان اجماع الصحابة على ذلك الحكم لاجل ذلك النص اولى فلما لم يوجد اجماعهم علمنا عدم ذلك النص • وثالثها

انه لا بد في الاجماع من اتفاق الكل والعلم باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل مع العلم بانه ليس هناك احد سواهم وذلك لا يتاتى الا في الجمع المحصور كما في زمان الصحابة اما في ساير الازمنة فمع كثرة المسلمين وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها يستحيل ان يعرف اتفاقهم على شي من الاشيا ورابعها ان الصحابة اجمعوا على ان كل مسلة لا تكون مجمعا عليها فانه يجوز الاجتهاد فيها فالمسلة التي لا تكون مجمعا عليها بين الصحابة تكون محلا للاجتهاد باجماع الصحابة فلو اجمع التابعون عليها لخرجت عن ان تكون محلا للاجتهاد لان الصحابة اذا اختلفت على قولين ثم اجمع التابعون على احدهما لا يصير القول الثاني مهجورا كما تقدمت هذه المسلة واذا كان كذلك فنقول المسلة التي اجمع التابعون عليها يحتمل ان يكون لواحد من الصحابة فيها قول يخالف قول التابعين مع ان ذلك القول لم ينقل الينا ومع هذا الاحتمال فان قلت لو فتحنا هذا الباب لزم ان لا يبقى شي من النصوص دليلا على شي من الاحكام لاحتمال طريان النسخ والتخصيص • قلت الفرق ان حصول اجماع التابعين مشروط بان لا يكون لاحد من الصحابة قول يخالف قولهم فالشك فيه شك في شرط ثبوت الاجماع عليه فيكون ذلك شكا في حدوث الاجماع

والاصل بقاؤه على العدم واما في مسئلة الالزام فاللفظ بظاهره
يقتضي العموم والشك انما وقع في طريان المزيل والاصل عدم طريانه
فظهر الفرق • والجواب عن الاول ان الذي ذكرتموه
يقتضي انه لما مات واحد منا وليكن الحاضر ان لا يبقى اجماع الباقين
حجة وذلك يفضي الى سقوط العمل بالاجماع وهم لا يقولون به • وعن
الثاني انه يحتمل ان تلك الواقعة ما وقعت في زمان الصحابة
فلم يتفحصوا عما يمكن الاستدلال به عليها ثم انها وقعت في زمان
التابعين فتفحصوا عن الادلة فوجدوا بعض ما نقلته الصحابة دليلا
عليه • وعن الثالث ان حاصل ما ذكرتموه راجع الى تعذر حصول
الاجماع في غير زمان الصحابة رضي الله عنهم وهذا لا نزاع فيه وانما
النزاع في انه لو حصل كان حجة وعن الرابع ما مر من الجواب
غير مرة • وعن الخامس انه يلزمكم ان لا يكون اجماع الصحابة
حجة لاحتمال ان يكون الصحابي الذي مات قبل وفاة الرسول
عليه السلام له فيه قول والله اعلم • القسم السادس فيما عليه ينعقد
الاجماع المسئلة الاولى كل ما لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة
على العلم به امكن اثباته بالاجماع فعلى هذا لا يمكن اثبات الصانع وكونه
قادرا عالما بكل المعلومات واثبات النبوة بالاجماع • اما حدث

العالم فيمكن اثباته به لانه يمكننا اثبات الصانع بحدوث الاعراض
ثم نعرف صحة النبوة ثم نعرف به الاجماع ثم نعرف به حدوث
الاجسام وايضا يمكن التمسك به في ان الله تعالى واحد لانا قبل
العلم بكونه واحدا يمكننا ان نعلم صحة الاجماع • المسئلة الثانية
اختلفوا في ان الاجماع في الاراء والحروب هل هو حجة منهم من
انكره ومنهم من قال انه حجة بعد استقرار الراي واما قبله فلا و
الحق انه حجة مطلقة لان ادلة الاجماع غير مختصة ببعض الصور
المسئلة الثالثة هل يجوز انقسام الامة الى قسمين واحد القسمين
يخطئون في مسئلة والقسم الاخر يخطئون في مسئلة اخرى مثل
اجماع شطر الامة على ان القاتل لا يرث والعبد يرث واجماع الشطر
الاخر على ان القاتل يرث والعبد لا يرث الاكثرون على انه غير
جايز لان خطاهم في مسئلتين لا يخرجهم من ان يكونوا اتفقوا على الخطا
وهو منفي عنهم ومنهم من جوزه قال لان الخطا ممتنع على كل
الامة لا على بعض الامة والمخطئ في كل واحدة من المسئلتين بعض الامة •
المسئلة الرابعة لا يجوز اتفاق الامة على الكفر وحكي عن قوم
انه يجوز ان ترتد الامة لانها اذا فعلت ذلك لم يكونوا مومنين ولا
سبيلهم سبيل المومنين واذا كذبت بالرسول عليه السلم خرجت عن

ان تكون من امته • وجه القول الاول ان الله تعالى اوجب
علينا اتباع سبيل المومنين واتباع سبيلهم مشروط بوجود سبيلهم
وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب هذا اذا حملنا لفظ
المومنين على الايمان بالقلب اما اذا حملناه على التصديق باللسان
ظهر ان الاية دالة على ان المصدقين في الظاهر لا يجوز اجتماعهم
على الخطا وذلك يومننا من اجماعهم على الكفر المسئلة الخامسة
يجوز اشتراك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به لان عدم العلم
بذلك الشي اذا كان صوابا لم يلزم من اجتماعهم عليه محذور • و
للمخالف ان يقول لو اجتمعوا على عدم العلم بذلك الشي لكان عدم
العلم سبيلا لهم فكان يجب اتباعهم فيه حتى يحرم تحصيل العلم به •
القسم السابع في حكم الاجماع المسئلة الاولى جاحد الحكم
المجمع عليه لا يكفر خلافا لبعض الفقهاء لنا ان ادلة اصل
الاجماع ليست مفيدة للعلم فما يفرع عليها اولى ان لا يفيد العلم بل
غايته الظن ومنكر المظنون ليس بكافر بالاجماع وايضا فيتقدير
ان يكون اصل كون الاجماع حجة معلوما لا مظنونا لكن العلم به غير
داخل في ماهية الاسلام والا لكان من الواجب على الرسول عليه السلم
ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرفه ان الاجماع حجة ولما لم يفعل

ذلك بل لم يذكر هذه المسئلة مع تطاول عمره عليه السلم علمنا ان العلم
به ليس داخلا في ماهية الاسلام واذا لم يكن العلم باصل الاجماع معتبرا
في الاسلام وجب ان لا يكون العلم بتفاريعه داخلا فيه • المسئلة
الثانية الاجماع الصادر عن الاجتهاد حجة خلافا للحاكم صاحب
المختصر لنا انهم لما اجمعوا على ذلك الحكم صار سبيلا لهم فوجب
اتباعه لهذه الاية فان قلت ومن سبيلهم اثباته بالاجتهاد وجواز القول
بخلافه اذا لاح اجتهاد آخر • قلت ومن سبيلهم اثباته بطريق
كيف كان واما تعيينه فقد اجمعوا على انه غير معتبر • وعن الثاني
ان تجويزهم القول بخلافه حاصل لا مطلقا بل بشرط ان لا يحصل
الاتفاق • المسئلة الثالثة اختلفوا في انه هل يجوز انعقاد الاجماع
بعد اجماع على خلافه فذهب ابو عبد الله البصري الى جوازه لانه لا امتناع
في اجماع الامة على قول بشرط ان لا يطرا عليه اجماع اخر ولكن اهل
الاجماع لما اتفقوا على ان كل ما اجمعوا عليه فانه واجب العمل به في
كل الاعصار فلا جرم امتنع وقوع هذا الجايز • وذهب الاكثرون
الى انه غير جايز لانه يكون احدهما خطا لا محالة واجماعهم على الخطا
غير جايز والقول الاول عندنا اولى • المسئلة الرابعة اذا اجمعوا على شي
وعارضه قول الرسول عليه السلم فاما ان نعلم ان قصد الرسول

عليه السلام بكلامه ما هو ظاهره وقصد اهل الاجماع بكلامهم
ما هو ظاهره او نعلم احدهما دون الثاني او لا نعلم واحدا منهما
والاول غير جائز لامتناع تناقض الادلة وان كان الثاني قدمنا
ما علم ظهوره وان كان الثالث فان كان احدهما اخص من الاخر
خصصنا الاعم بالاخص توفيقا بين الدليلين بقدر الامكان وان
لم يكن كذلك تعارضا لانا نقطع بان النبي عليه السلم والامة اراد
احدهما بكلامه غير ظاهره لكنا لا نعلم ايهما كذلك فلا جرم تساقطان والله اعلم . **الكلام في الاخبار** وهو مرتب على مقدمة
وقسمين اما المقدمة ففيها مسايل **المسئلة الاولى**
لفظ الخبر حقيقة في القول المخصوص وقد يستعمل في غير القول كقوله
تخبرني العينان ما القلب كاتم وكقول المعري نبي من الغربان
ليس على شرع يخبرنا ان الشعوب الى صدع وكقولهم خبر الغراب
بكذا لكنه مجاز فيه بدليل ان من وصف غيره بانه مخبر او اخبر
لم يسبق الى فهم السامع الا القول **المسئلة الثانية** ذكروا في حده
امورا ثلثة **احدها** انه الذي يدخله الصدق او الكذب
**وثانيها** انه الذي يحتمل التصديق والتكذيب . **وثالثها** ما ذكره
ابو الحسين البصري وهو انه كلام يفيد بنفسه اضافة امر من الامور

الى امر من الامور نفيا او اثباتا قال واحترزنا بقولنا بنفسه عن
الامر فانه يفيد وجوب الفعل لكن لا بنفسه لان ماهية الامر
استدعا الفعل والصيغة لا تفيد الا هذا القدر ثم انها تفيد كون
الفعل واجبا تبعا لذلك وكذا القول في دلالة النهي على قبح الفعل
فاما قولنا هذا الفعل واجب او قبيح فانه يفيد بصريحه تعلق
الوجوب والقبح بالفعل . واعلم ان هذه التعريفات ردية اما
الاول فلان الصدق والكذب نوعان تحت جنس الخبر والجنس
جزء من ماهية النوع واعرف منها فاذا لا يمكن تعريف الصدق
والكذب الا بالخبر فلو عرفنا الخبر بهما لزم الدور . واعترضوا عليه
ايضا من ثلثة اوجه **احدها** ان كلمة او للترديد وهو ينافي التعريف
ولا يمكن اسقاطها هاهنا لان الخبر الواحد لا يكون صدقا وكذبا معا
**وثانيها** ان كلام الله تعالى لا يدخله الكذب فكان خارجا عن
هذا التعريف **وثالثها** ان من قال محمد ومسيلمة صادقان فهذا
خبر مع انه ليس بصدق ولا بكذب ويمكن ان يجاب عن الاول
بان المعرف لماهية الخبر امر واحد وهو امكان تطرق احد هذين
الوصفين اليه وذلك لا ترديد فيه وعن الثاني ان المعتبر امكان
تطرق احد هذين الوصفين اليه وخبر الله تعالى كذلك لانه صدق

وعن الثالث ان قوله محمد ومسيلمة صادقان وان كان في اللفظ
خبرا واحدا لكنه في الحقيقة خبران لانه يفيد اضافة الصدق
الى محمد عليه السلام والى مسيلمة واحد الخبرين صادق والثاني
كاذب لا محالة . سلمنا انه خبر واحد لكنه كاذب لانه يقتضي
اضافة الصدق اليهما معا وليس الامر كذلك فكان كذبا لا محالة
واما التعريف الثاني فالاعتراض عليه ان التصديق والتكذيب
عبارتان عن الاخبار عن كون الخبر صدقا او كذبا فقولنا الخبر ما
يدخله التصديق والتكذيب جار مجرى ان يقال الخبر هو الذي يجوز
الاخبار عنه بانه صدق او كذب فيكون هذا تعريفا للخبر بالخبر
وبالصدق والكذب والاول هو تعريف الشي بنفسه والثاني تعريف
الشي بما لا يعرف الا به . واما الثالث فالاعتراض عليه من ثلثة اوجه
**احدها** ان وجود الشي عند ابي الحسين عين ذاته فاذا قلنا السواد
موجود فهو خبر مع انه لا يفيد اضافة شي الى شي اخر . **فان قلت**
السوال انما يلزم ان لو قال اضافة امر الى امر اخر وانه لم يقل
كذلك بل قال اضافة امر الى امر وهذا اعم من قولنا اضافة
امر الى امر اخر وايضا فقولنا السواد موجود معناه ان المسمى بلفظ
السواد مسمى بلفظ الوجود . **قلت** الجواب عن الاول ان الاضافة

مشعرة بالتغاير اذ لو لم يكن ذلك معتبرا لدخل اللفظ المفرد في الحد .
وعن الثاني ان موضع الالزام ليس هو الاخبار عن التسمية بل عن وجوده
وحصوله في نفسه ومعلوم ان من عرف ماهية المثلث امكنه ان
يشك في انه هل هو موجود ام لا وموضع الالزام هاهنا لا هناك .
**وثانيها** انا اذا قلنا الحيوان الناطق يمشي فقولنا الحيوان الناطق
يقتضي نسبة الناطق الى الحيوان مع انه ليس بخبر لان الفرق بين
النعت والخبر معلوم بالضرورة **فان قلت** ازيد في الحد قيدا اخر
فاقول انه الذي يقتضي نسبة امر الى امر بحيث يتم معه الكلام و
النعت ليس كذلك . **قلت** ان عنيتم بكون الكلام تاما افادته
لمفهومه فذاك حاصل في النعت مع المنعوت لان قولنا الحيوان
الناطق يفيد معناه بتمامه وان عنيتم به افادته لتمام الخبر لم يعقل
ذلك الا بعد تعقل الخبر فاذا عرفتم به الخبر لزم الدور وان عنيتم به
معنى ثالثا فاذكروه . **وثالثها** ان قولنا نفيا واثباتا يقتضي الدور
لان النفي هو الاخبار عن عدم الشي والاثبات هو الاخبار عن وجود
الشي فتعريف الخبر بهما دور واذا بطلت هذه التعريفات فالحق عندنا
ان تصور ماهية الخبر غني عن الحد والرسم لدليلين **الاول** ان كل
احد يعلم بالضرورة انه موجود وانه ليس بمعدوم وان الشي الواحد

لا يكون موجوداً معدوماً ومطلق الخبر جزء من الخبر الخاص والعلم
بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور ماهية مطلق الخبر
موقوفاً على الاكتساب لكان تصور الخبر الخاص أولى بأن يكون
كذلك فكان يجب ان لا يكون فهم هذه الاخبار ضرورياً ولما لم
يكن كذلك علمنا صحة ما ذكرناه ٭ الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة
الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويميزه عن الموضع الذي يحسن فيه
الامر ولولا ان هذه الحقائق متصورة تصوراً بديهياً والا لم يكن
الامر كذلك ٭ فان قلت الخبر نوع من انواع الالفاظ والالفاظ
ليست تصوراتها بديهية فكيف قلت ان ماهية الخبر متصورة
تصوراً بديهياً قلت حكم الذهن بين امرين بان احدهما له الآخر
او ليس له الآخر معقول واحد لا يختلف باختلاف الامكنة والازمنة
وكل احد يدرك من نفسه ويجد تفرقة بينه وبين سائر احواله النفسانية
من ألمه ولذته وجوعه وعطشه واذا ثبت هذا فنقول ان كان
المراد من الخبر هو الحكم الذهني فلا شك ان تصوره في الجملة بديهي
مركوز في فطرة العقل وان كان المراد منه اللفظة الدالة على
هذه الماهية فالاشكال غير وارد ايضاً لان مطلق اللفظ الدال
على المعنى البديهي التصور يكون ايضاً بديهي التصور ٭ المسألة الثالثة

قيل لابد في الخبر من الارادة لان هذه الصيغة قد تجي ولا يكون
خبراً اما لصدورها عن الساهي والحاكي او لان المراد منها الامر
مجازاً كما في قوله تعالى والجروح قصاص واذا كانت الصيغة صالحة
للدلالة على الخبرية وعلى غيرها لم ينصرف الى احد الامرين دون الآخر
الا لمرجح وهو الارادة او الداعي والكلام في هذا الاصل قد تقدم في
اول باب الامر وايضاً فلا معنى لكون الصيغة خبراً الا ان المتلفظ
بها تلفظ بها وكان مقصوده تعريف الغير ثبوت المخبر به للمخبر عنه
او سلبه عنه وزعم ابو علي وابو هاشم ان الصيغة حال كونها خبراً صفة
معللة بتلك الارادة وابطاله قد مضى ايضاً في اول باب الامر ٭ المسألة
الرابعة اذا قال القائل العالم حادث فمدلول هذا الكلام حكمه
بثبوت الحدوث للعالم لا نفس الحدوث للعالم اذ لو كان مدلوله
نفس ثبوت الحدوث للعالم لكان حيث ما وجد قولنا العالم محدث
كان العالم محدثاً لا محالة فوجب ان لا يكون الكذب خبراً ولما
بطل ذلك علمنا ان مدلول الصيغة هو الحكم بالنسبة لا نفس
النسبة بقي ها هنا البحث عن ماهية الحكم فانه لا يجوز ان يكون
المراد منه الاعتقاد لان الانسان قد يخبر عما لا يعتقد فيه البتة
ولان من لا يعتقد ان زيداً في الدار يمكنه والحالة هذه ان يقول

زيد في الدار ولا يجوز ان يكون المراد منه الارادة لان الاخبار
قد يكون عن الواجب والممتنع مع ان الارادة يمتنع تعلقها به فلم
يبق الا ان يكون الحكم الذهني امراً مغايراً لجنس الاعتقادات
والقصود وذلك هو كلام النفس الذي لا يقول به احد الا اصحابنا
المسألة الخامسة اتفق الاكثرون على ان الخبر لابد وان يكون
اما صدقاً واما كذباً خلافاً للجاحظ والحق ان المسألة لفظية
لانا نعلم بالبديهة ان كل خبر فاما ان يكون مطابقاً للمخبر عنه
او لا يكون فان اريد بالصدق الخبر المطابق كيف كان وبالكذب
الخبر الغير المطابق كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة بين
الصدق والكذب وان اريد بالصدق ما يكون مطابقاً مع ان
المخبر يكون عالماً بكونه مطابقاً وبالكذب الذي لا يكون مطابقاً
مع ان المخبر يكون عالماً بانه غير مطابق كان هناك قسم ثالث
بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم قائله انه مطابق ام لا فثبت ان المسألة
لفظية فنقول للجاحظ ان يحتج على قوله بالنص والمعقول اما
النص فقوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله كذباً ام به
جنة جعلوا اخباره عن نبوة نفسه اما كذباً واما جنوناً مع انهم
كانوا يعتقدون انه ليس برسول على التقديرين وهذا يقتضي ان لا

يكون اخباره عن نبوة نفسه حال جنونه مع انه ليس بنبي كذباً
لان المجعول في مقابلة الكذب لا يكون كذباً ٭ واما المعقول
فمن وجهين الاول ان من غلب على ظنه ان زيداً في الدار فاخبر
عن كونه في الدار ثم ظهر انه ما كان كذلك لم يقل احد انه كذب
في هذا الخبر ٭ الثاني ان اكثر العمومات والمطلقات مخصصة
ومقيدة فلو كان الخبر الذي لا يطابق المخبر كذباً لتطرق الكذب
الى كلام الشرع ٭ واحتج الجمهور باتفاق الامة على تكذيب
اليهود والنصارى في كفرياتهم مع انا نعلم ان فيهم من لا يعلم فساد تلك
المذاهب ويمكن ان يجاب عنه بان ادلة الاسلام لما كانت جلية
قوية كان حالهم شبيهاً بحال من اخبر عن الشيء مع العلم بفساده والله اعلم
تنبيه واعلم ان الخبر اما ان يقطع بكونه صدقاً او بكونه كذباً
او لا يقطع بواحد منهما فلا جرم رتبنا هذا الكلام على قسمين القسم
الاول في الخبر المقطوع به وهو اما ان يكون صدقاً او كذباً
اما الصدق فطريق هذا القطع اما ان يكون هو التواتر او غيره
ونحن نتكلم اولاً في التواتر ثم في سائر الطرق المفيدة للقطع ثم في
الطرق التي يظن انها تفيد القطع وان لم يكن كذلك ٭

## الباب الاول

في التواتر المسألة الاولى التواتر في اصل اللغة عبارة عن مجي الواحد
بعد الواحد بفترة بينهما ماخوذ من قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى
اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما وكذا التواتر في المخبرين
المراد به مجيهم على غير الاتصال • واما في اصطلاح العلما فهو
خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم • المسألة
الثانية اكثر العقلا اتفقوا على ان امثال هذه الاخبار قد
تفيد العلم سوا كان اخبارا عن امور موجودة في زماننا كالاخبار
عن البلدان الغايبة او عن امور ماضية كالاخبار عن وجود
الانبيا صلوات الله عليهم والملوك الذين كانوا في القرون الخالية
وحكي عن السمنية ان خبر التواتر عن الامور الموجودة في
زماننا لا يفيد العلم اليقيني البتة بل الحاصل منه الظن الغالب
القوي ومنهم من سلم ان خبر التواتر عن الامور الموجودة
في زماننا يفيد العلم لكن الخبر عن الامور الماضية في القرون
الخالية لا يفيد العلم البتة لنا انا نجد انفسنا جازمة ساكنة
بوجود البلاد الغايبة والاشخاص الماضية جزما خاليا عن التردد
جاريا مجرى جزمنا بوجود المشاهدات فيكون المنكر لها كالمنكر للمشاهدات ولا يستحق المكالمة قال الخصم انا لا انكر

وجود الظن الغالب القوي الذي لا يكاد يتميز عند الاكثرين
عن اليقين لنا تم لكن الكلام في انه حصل اليقين ام لا والذي
يدل على ان الحاصل ليس يقينا وجهان الاول انا اذا عرضنا
على عقولنا وجود جالينوس وفلان وفلان عند هذه الاخبار
المتواترة وعرضنا على عقولنا ان الواحد نصف الاثنين وجدنا
الجزم الثاني اقوى واكد من الجزم الاول وقيام التفاوت
يدل على احتمال تطرق النقيض الى الاعتقاد الاول وقيام هذا
الاحتمال فيه كيف كان يخرجه عن كونه يقينيا • الثاني
ان جزمي بوجود هذه المخبرات ليس اقوى من جزمي بان ولدي
الذي اراه الساعة هو الذي رايته بالامس ثم هذا الجزم ليس يقينا
لانه يجوز ان يوجد شخص مساو له في الشكل والصورة من
كل الوجوه اما لان القادر المختار خلقه او لان شكلا من الشكلات
الفلكية يقتضي وجوده عند منكري القادر فثبت ان هذا الجزم
ليس يقينا بل ظن فكذلك الجزم الحاصل عقيب خبر التواتر ••
فان قلت لو جوزنا ان يكون هذا الشخص الذي اراه الان
غير الذي رايته بالامس ادى ذلك الى الشك في المشاهدات
قوله لعل القادر خلق مثله او الشكل الغريب الفلكي اقتضاه قلنا

بل هاهنا برهان مانع منه وهو ان الله تعالى لو فعل ذلك لادى
الى اشتباه الشخص بالشخص وذلك تلبيس وهو على الله تعالى محال
قلت لا نسلم ان تجويزه يفضي الى الشك في المشاهدات لان
المشاهد هو وجود هذا الذي اراه الان فاما ان هذا هو الذي
رايته بالامس فهو غير مشاهد فلا يلزم من تطرق الشك الى هذا
المعنى تطرقه الى المشاهدات • واما البرهان الذي ذكره
على امتناع هذا الاحتمال فلا يدفع الالزام لان هذا الجزم لو كان
بنا على ذلك البرهان لكان الجاهل بذلك البرهان خاليا عن
ذلك الجزم لكن العوام لا يعرفون هذا البرهان فيجب ان لا يحصل
لهم هذا الجزم • والجواب ان هذا تشكيك في الضروريات
فلا يستحق الجواب كما ان شبه منكري المشاهدات لا يستحق الجواب
لمثل هذا السبب • المسألة الثالثة العلم الحاصل عقيب الخبر
المتواتر ضروري وهو قول الجمهور خلافا لابي الحسين البصري و
الكعبي من المعتزلة وامام الحرمين والغزالي رحمة الله عليهما منا
واما الشريف المرتضى من الشيعة فكان متوقفا فيه لنا لو كان
ذلك العلم نظريا لما حصل لمن لا يكون من اهل النظر كالصبيان
والبله ولما حصل ذلك لهم علمنا انه ليس نظريا اعترض ابو الحسين

والمرتضى على هذا الوجه بكلام واحد وهو ان النظر في ذلك ليس
الا ترتيب العلوم باحوال المخبرين وهذا القدر حاصل للعامة
والمراهقين لانه قد حصل في عقولهم علوم كثيرة وهم يستنتجون
من تركيبها علوما اخر سلمنا ان ما ذكرته يدل على قولك لكن
معنا ما يبطله من ثلثة اوجه الاول ما ذكره ابو الحسين وهو
ان الاستدلال عبارة عن ترتيب علوم او ظنون يتوصل بها الى
علوم او ظنون فكل اعتقاد توقف وجوده على ترتيب اعتقادات
اخر فهو استدلالي والعلم الواقع بالتواتر هذا سبيله لانا لا نعلم وجود
ما اخبرنا اهل التواتر عنه الا اذا علمنا انه لا داعي للمخبر الى الكذب
ولا لبس في المخبر عنه وانه متى كان كذلك استحال كون الخبر
كذبا واذا بطل كونه كذبا ثبت كونه صدقا فالسامع لخبر التواتر
ما لم تتقرر عنده كل واحد من هذه المقدمات لم يحصل له العلم
فكان ذلك العلم استدلاليا الثاني ان العلم الحاصل بالخبر المتواتر
لو كان ضروريا لكنا مضطرين اليه بحيث لا يمكننا الانفكاك
عنه ولو كان كذلك لعلمنا بالضرورة كوننا عالمين على سبيل
الاضطرار بذلك فكان ينبغي ان يعلم بالضرورة كل عاقل كون هذا
العلم ضروريا كما في ساير العلوم الضرورية ولما لم يكن كذلك علمنا

ان هذا العلم ليس بضروري. الثالث دليل الكعبي وهو انه لو جاز
ان يعلم ما غاب عن الحس بالضرورة لجاز ان نعلم المحسوس بالاستدلال
ولما بطل هذا بطل الاول ايضا. والجواب قوله ذلك
الاستدلال سهل يتاتى من كل احد قلنا سنبين ان شاء الله في فصل
مفرد ان ذلك الاستدلال غامض جدا وهو الجواب بعينه عن
المعارضة الاولى والجواب عن الثانية ان كون العلم ضروريا
كيفية للعلم ومن الجائز ان يكون اصل الشي معلوما ويكون كيفيته
مجهولة وعن الثالث انه لا بد من الجامع. المسألة الرابعة استدل
ابو الحسين البصري على ان خبر اهل التواتر صدق وقال لو كان
كذبا لكان المخبرون اما ان يكونوا ذكروه مع علمهم بكونه
كذبا او لا مع علمهم بكونه كذبا والقسمان باطلان فبطل كونه
كذبا فتعين كونه صدقا فكان مفيدا للعلم انما قلنا انه لا يجوز ان
يذكره المخبرون مع علمهم بكونه كذبا لانهم على هذا التقدير اما ان
يكونوا قصدوا فعل الكذب لغرض ومرجح او لا لغرض ومرجح
والثاني محال اما اولا فلان الفعل لا يحصل في وقت دون
وقت الا لمرجح والا لزم ترجح احد الطرفين على الاخر من غير مرجح وهو
محال واما ثانيا فلان كونه كذبا جهة قبح وجهة القبح صارفة

عن الفعل ومع حصول الصارف القوي عن الفعل يستحيل حصول الفعل
الا لداع اقوى من ذلك الصارف. واما القسم الاول وهو انهم
قصدوا فعل الكذب لغرض فذلك الغرض اما نفس كونه كذبا
او شي اخر والاول باطل لان كونه كذبا جهة صرف لا جهة دعا
والثاني باطل لان ذلك الغرض اما ان يكون دينيا او دنيويا وعلى
التقديرين فاما ان يكون رغبة او رهبة وعلى التقديرات فاما ان
يقال كلهم كذبوا لداعي واحد من هذه الاقسام او يقال فعله بعضهم
لبعض هذه الدواعي وبعضهم للبعض الاخر وعلى كل التقديرات فاما
ان يحصل تلك الدواعي بالتراسل او لا بالتراسل والاقسام كلها
باطلة اما انه لا يجوز ان يكون للدين فلان قبح الكذب متفق عليه
سواء كان ذلك بالعقل او بالشرع فكان ذلك صارفا دينيا لا داعيا
دينيا واما الرغبة الدنيوية فقد يكون رجا عوض على الكذب
وقد يكون لاجل ان يسمع غيره شيئا غريبا وان كان لا اصل له والاول
باطل لان الكثير من الناس لا يرضى بالعوض الكثير في مقابلة الكذب
وان احتاج اليه وكذا القول في القسم الثاني واما الرهبة فهي لا يكون
الا من السلطان لكن السلطان لا يقدر على ان يجمع الجمع العظيم على
الكذب الا ترى ان السلطان لا يمكنه ذلك في جميع اهل بغداد

لانه لا يعلم كل واحد منهم حتى يجعله مضطرا الى ذلك الكذب
ولان السلطان كثيرا ما يخوف الناس عن التحدث بكلام مع انهم
اخر الامر يذكرونه حتى يصير مشهورا بينهم ولانا نعلم في كثير من الامور
انه لا غرض للسلطان في ان يخبر عنه بالكذب ولا يجوز ان يقال
الجماعة العظيمة كذبوا بعضهم للرغبة وبعضهم للرهبة وبعضهم
للتدين لان كلامنا في جماعة عظيمة ابعاضها جماعات عظيمة
يمتنع تساوي احوالها في قوة هذه الدواعي. واما القسم الثاني وهو
انهم كذبوا مع انهم لم يعلموا كونهم كاذبين فذاك لا يمكن الا
اذا اشتبه عليهم الشي بغيره والاشتباه في الضروريات باطل وشرط
خبر التواتر ان يكون واقعا عما علم وجوده بالضرورة هذا اذا اخبر
المخبرون عن المشاهدة اما اذا توسط بين من اخبرنا وبين من شاهد
ذلك واسطة واحدة او وسايط فانه لا يحصل العلم بخبرهم الا اذا
علمنا كون الوسايط متصفين بالصفات المعتبرة في اهل التواتر
وذلك انما يعلم بطريقين الاول ان يكون اهل التواتر الذين اتانا
اخبروا ان اولئك الذين مضوا كانوا مستجمعين للشرايط المعتبرة
في اهل التواتر الثاني ان كل ما ظهر بعد خفاء وقوي بعد ضعف
فلا بد وان يشتهر فيما بين الناس حدوثه ووقت حدوثه فان مقالة

الجهمية والكرامية لما حدثتا بعد ان لم يكن لا جرم اشتهر فيما بين
الناس وقت حدوثهما فلما لم يظهر شي من ذلك علمنا ان الامر كان
كذلك في كل الازمنة هذا تمام الاستدلال. والاعتراض عليه
ان يقال لابي الحسين اما ان يكون غرضك من هذا الاستدلال
ظنا قويا بكون الخبر صدقا وذلك مسلم او اليقين ولا نسلم ان ما
ذكرته يفيد اليقين لان التقسيم المفضي لليقين يجب ان يكون دائرا
بين النفي والاثبات ثم يبين فساد كل قسم سوى المطلوب بدليل
قاطع وهذا الذي ذكره ابو الحسين ليس كذلك ولنبين هذه الاشيا
فنقول لم لا يجوز ان يقال كذبوا لا لغرض قوله الفعل بدون
المرجح محال قلنا هذا لا يتم على مذهبك لانه يقتضي الجبر وانت لا تقول
به بيان الجبر ان قادرية العبد صالحة للفعل والترك والا لزم الجبر
فلو لم يترجح احد الطرفين الا لمرجح فذلك المرجح ان كان من فعل العبد
عاد الطلب من انه لم فعل مرجح احد الطرفين دون مرجح الطرف
الاخر وان كان ذلك لمرجح اخر من فعله لزم التسلسل او ينتهي الى
مرجح ليس من فعله فعند حصول ذلك المرجح الذي ليس من فعله اما ان
يكون ترتب اثره عليه واجبا او لا يكون فان كان الاول لزم الجبر و
ان كان الثاني فهو باطل وبتقدير صحته فالالزام عليك وارد اما

انه باطل فلانه اذا لم يجب ترتب اثره عليه جاز حينئذ ان لا يترتب
عليه في بعض الاوقات ذلك الاثر وجاز في وقت اخر ان يترتب
اذ لو لم يجز ذلك اصلا لما كان ذلك مرجحا تاما وكلامنا في المرجح
التام واذا كان كذلك فترتب الاثر عليه في احد الوقتين دون
الوقت الاخر اما ان يكون لمزية تختص بها ذلك الوقت دون الوقت
الثاني واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول فقبل حصول تلك
المزية ما كان المرجح التام حاصلا لكنا قد فرضناه حاصلا هذا
خلف ثم انا ننقل الكلام الي تلك المزية فيتبين انها من فعل الله تعالي
وبعد حصولها فان وجب ترتب الاثر عليها لزم الجبر وان لم يجب
افتقر الي مزية اخرى لا الي نهاية وهو محال واما ان لم يكن
ترتب الاثر علي ذلك المرجح في ذلك الوقت لاجل حصول مزية في
ذلك الوقت دون ساير الاوقات كانت نسبة تلك المزية الي
زماني ترتب الاثر عليه ولا ترتبه عليه السوا ولا مرجح ولا تخصص علي
البتة فيكون اختصاص ذلك الوقت بترتب ذلك الاثر علي
ذلك المرجح دون الوقت الثاني ترجيحا لاحد طرفي الممكن المساوي
علي الاخر من غير مرجح وهو محال فقد بان بهذا انه ما لم يحصل للعبد
مرجح من قبل الغير يمتنع ان يكون فاعلا واذا حصل المرجح وجب ان يكون

فاعلا وهذا هو الجبر واما ثانيا فلانه بتقدير ان لا يجب ذلك فالاشكال
وارد فلان عند حصول مرجح الوجود اذا جاز ان لا يوجد كان اللا
وجود واقعا لا عن مرجح اصلا لان عند حصول مرجح الوجود يستحيل
مرجح العدم فعند حصول مرجح الوجود لو حصل اللاوجود لكان حصوله
لا عن مرجح واذا جوزت ذلك بطل قولك الفعل لا يقع الا عن
الداعي فلم لا يجوز في اهل التواتر ان يكذبوا لا لداعي واما قوله ثانيا
كونه كذبا جهة صرف لا جهة دعا قلنا هذا بنا على ان الكذب
قبيح لكونه كذبا وقد مر الكلام عليه في ابطاله في اول الكتاب
سلمناه ولكن عند حصول الصارف ان وجب الترك لزم الجبر
وانت لا تقول به وان لم يجب فقد جوزت عند حصول الصارف ان
لا يقع العدم وجواز ان لا يقع العدم يقتضي جواز ان يقع الوجود فقد
جوزت مع الصارف عن الفعل ان يوجد الفعل فلم يلزم من كون
الكذب جهة صرف امتناع ان يوجد الكذب سلمنا انه لا بد من داعي
فلم لا يجوز ان يوجد فيه شهوة متعلقة بالكذب لكونه كذبا ومتى
كان كذلك اقدم الفاعل على الكذب لا لغرض اخر سوي كونه
كذبا فان قلت انه من المحال ان يشتهي العاقل الكذب لمجرد
كونه كذبا سلمنا جوازه لكن في حق الواحد والاثنين اما في حق الجمع

العظيم فمحال وهذا كما انه جاز على كل واحد منهم وحده ان ياكل في الساعة
المعينة من اليوم المعين طعاما واحدا لكن لا يجوز اتفاق الكل عليه
قلت الجواب عن الاول انا لا نسلم امتناع ذلك فما الدليل
عليه كيف وترى جمعا اعتادوا الكذب بحيث لا يصبرون عنه
وان كانوا يعلمون ان ذلك يضرهم عاجلا واجلا واذا كان
كذلك علمنا ان دعوى الضرورة باطلة وعن الثاني نسلم ان
استقرا العادة يفيد ظنا قويا بان الخلق العظيم لا يتفقون على اكل
طعام معين في زمان معين لكن لا نسلم حصول اليقين التام بذلك
كيف وذلك جايز على كل واحد منهم وصدوره عن واحد منهم
لا يمنع صدوره عن الثاني فيكون صدوره عن كلهم كصدوره عن
كل واحد منهم ومع هذه الحجة اليقينية على الجواز كيف تدعي الضرورة
في الامتناع سلمنا انه لا بد من غرض سوي كونه كذبا فلم قلت
ان ذلك الغرض اما ان يكون دينيا او دنيويا ورهبة او رغبة وما
الدليل القاطع على الحصر سلمناه فلم لا يجوز ان يكون دينيا قوله حرمة
الكذب متفق عليها قلنا مطلقا لا نسلم فان كثيرا من الناس يعتقدون
ان الكذب المفضي الي حصول مصلحة في الدين والدنيا جايز واجب
ولهذا نري جمعا من الزهاد وضعوا اشيا كثيرة من الاحاديث في

فضايل الاوقات وزعموا ان غرضهم منه حمل الناس علي العبادات
واذا كان كذلك فلعلهم اتفقوا على الكذب لما انهم اعتقدوا فيه
حصول مصلحة دينية وان كان الامر بخلاف ما يخيلوه سلمنا
انه ليس لغرض ديني فلم لا يجوز ان يكون لرغبة دنيوية قوله الرغبة
اما اخذ المال او اسماع الغير كلاما غريبا قلنا ان الدليل على الحصر
ثم ان الدليل القاطع على فساد هذين القسمين قوله الجماعات العظيمة
لا يشتركون في الرغبة في الكذب لاجل احد هذين الغرضين قلنا
ان ادعيت الظن القوي فلا نزاع وان ادعيت الجزم المانع من النقيض
فما الدليل عليه فانه اذا جاز ذلك في العشرة او المائة ولم يكن ثبوت
هذا الحكم للبعض مانعا عن ثبوته للباقي فلم قلت انه يمتنع كون الكل
كذلك والذي يوكده انا لو قدرنا ان اهل بلدة علموا ان اهل
ساير البلاد لو عرفوا ما في بلدهم من الوبا العام لتركوا الذهاب
الي بلدهم ولو تركوا ذلك لاختلت المعيشة في تلك البلدة وقدرنا
ان اهل تلك البلدة كانوا علما حكما جاز في مثل هذه الصورة ان
يتطابقوا على الكذب وان كانوا كثيرين جدا فثبت بهذا امكان اتفاق
الخلق العظيم على الكذب لاجل الرغبة سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون
للرهبة قوله السلطان لا يمكنه اسكات الكل قلنا ان ادعيت

اذا

الظن القوي فسلم وان ادعيتم اليقين فما الدليل فانه جاز اسكات
الالف والالفين رهبة فلم لا يجوز اسكات الكل وما الضابط فيما
يجوزونه فيما لا يجوز فان قلت اجد العلم الضروري بذلك
من غير دلالة قلت هذا الاعتقاد ليس اقوى من الاعتقاد
الحاصل بوجود محمد وموسى وعيسى عليهم الصلوة والسلم فلم لا تدعون
الضرورة في ذلك حتى تتخلصوا عن امثال هذه الدلالات الضعيفة
سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يقال انهم كذبوا والدواعي مختلفة بعضهم
للرغبة وبعضهم للرهبة وبعضهم بالتراسل وبعضهم بالمشافهة
قوله الكلام في جماعة عظيمة ابعاضها جماعات عظيمة قلنا
اما ان يكون من شرط اهل التواتر ان يكون ابعاضهم بالغين
الى حد التواتر او ليس من شرطهم ذلك والاول والا لزم ان يكون
كل واحد من ابعاض تلك الابعاض كذلك ولزم التسلسل والثاني
حق ونحن نفرض الكلام فيما اذا كان الامر كذلك وحينئذ
يبطل ما ذكروه وان سلمنا انهم ما كذبوا عمدا فلم لا يجوز ان يقال
كذبوا سهوا لان الامر اشتبه عليهم والاشتباه حاصل في المحسوسات
بدليل العقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ان الله
تعالى قادر على ان يخلق شخصا اخر مثل زيد في شكله وفي تخطيطه

وبهذا التقدير لا يبقى اعتماد على التواتر لجواز ان يكونوا قد راوا امثل
زيد فظنوه زيدا ومما يوكد ذلك ان الاجسام المعدنية والنباتية
قد تتشابه بحيث يعسر تمييز بعضها عن بعض وكذا الحيوانات لا سيما
الجبلية والبرية قد تبلغ مشابهة بعضها بعضا الى حد يعسر التمييز
فاذا كان كذلك فلم لا يجوز مثله في الناس غايته انه نادر لكن
الندرة لا تمنع الاحتمال فان قلت ان حكمته تعالى تمنعه
عن خلق شخص مثل زيد لما فيه من التلبيس قلت قد سبق جوابه
الثاني وهو ان غلط الناظر امر مشهور فان الانسان قد يرى
المتحرك ساكنا وبالعكس وذلك يقتضي حصول اللبس في الحسيات
واما النقل فمن وجهين الاول ان المسيح عليه السلم شبه
بغيره فان قلت هذا لا يلزم من وجوه احدها ان ذلك كان
في زمان عيسى عليه السلم وخرق العادة جايز في زمان الانبياء دون
ساير الازمنة وثانيها ان المصلوب تغير خلقته وشكله فيكون
الاشتباه اكثر واما المباشرون لذلك العمل كانوا قليلين فيجوز عليهم
الكذب عمدا وثالثها انهم نظروا اليه من بعيد وذلك مظنة الا
شتباه قلت الجواب عن الاول انه لو جاز ذلك في زمان الانبياء
لجاز مثله في ساير ازمنة الانبيا وحينئذ لا يمكننا القطع بان الذي

اوجب الصلوات الخمس هو المصطفى صلى الله عليه لجواز ان يكون ذلك
شخصا اخر شبيها به وايضا فلم لا يجوز انخراق العادات في هذا الزمان
لكرامات الاوليا فان منعوها قلنا هذا لا يستقيم على مذهب ابي
الحسين فانه لا يمنعها ولان بتقدير امتناعها فليس ذلك الامتناع
معلوما الا بالبرهان وقبل العلم بذلك البرهان يكون التجويز قايما
والعلم بصحة خبر التواتر موقوف على فساد هذا الاحتمال فوجب
ان لا يحصل العلم بخبر التواتر لمن لم يعرف بالدليل امتناع الكرامات
وعن الثاني ان التغير انما يكون بعد الصلب والموت فاما حال
الصلب فلا وعندكم الاشتباه حصل حال الصلب لانهم لو ميزوا بين
ذلك الشخص وبين المسيح عليه السلام لما صلبوا ذلك الشخص وعن
الثالث ان الذين مارسوا الصلب كانوا قريبين منه وناظرين
اليه ولان النصارى يروون بالتواتر انه بقي بعد الصلب وقبل الموت
مدة طويلة بحيث راه الجمع العظيم في بياض النهار وذلك يبطل قولكم
الوجه الثاني ان جبريل عليه السلم جا الى رسول الله صلى الله
عليه في صورة دحية الكلبي وان الملايكة يوم بدر تشكلوا باشكال
الادميين الوجه الثالث ان الانسان ربما تنسخ له عند الخوف
الشديد والغضب الشديد او الفكر الشديد صورة لا وجود لها

في الخارج وكل ذلك مما يوكد احتمال الاشتباه سلمنا صحة دليلكم
في التواتر عن الامور الموجودة فلم قلتم ان خبر التواتر عن الامور الماضية
في القرون الخالية قد وجدت له هذه الشرايط في كل الطبقات
الماضية قوله في الوجه الاول اهل التواتر في زماننا اخبرونا بان اوليك
الذين مضوا كانوا موصوفين بصفات اهل التواتر قلنا هذا بهت
صرح لان الذين اخبرونا انما اخبرنا كل واحد منهم ان الذين اخبروا
كانوا بصفة اهل التواتر وان الذين اخبروا كل واحد من الذين اخبروه
كانوا كذلك بل الذي يمكن ادعاوه عليهم انهم سمعوا هذا الخبر
من ناس كثيرين فاما ان يدعى عليهم ما ذكرتموه فبهت لان
اكثر الفقها والنحاة لا يتصورون هذه الدعوى على وجهها فضلا عن
العوام وفضلا عن ان يقال انهم علموا ذلك بالضرورة قوله لو كان
حادثا لظهر زمان حدوثه قلنا لا نسلم ان كل مقالة ظهرت بعد الخفا
فلا بد وان يشتهر فيما بين الخلق وقت حدوثها ووقت ظهورها لجواز
ان يضع الرجل الواحد مقالة ثم انه يذكرها لجماعة قليلين وكل واحد
من اوليك يذكر ذلك الخبر لجماعة اخرين من غير ان يسنده الى القايل
الاول الى ان يشتهر ذلك الخبر جدا مع ان كل واحد منهم لا يعرف
حدوث تلك المقالة ولا زمان حدوثها وبهذا الطريق يعرف

الاراجيف بين الناس وبالجملة فعليهم اقامة الدلالة على فساد هذا
الاحتمال ثم الذي يفيد القطع بصحة ما ذكرنا ان الوقايع الكبار
التي وقعت لعظما الملوك الذين كانوا قبل الاسلام بل كيفية و
قايع نوح وادريس وموسى وعيسى عليهم السلام لم ينقل شي منها الينا
نقل الاحاد فضلا عن التواتر مع كونها من الامور العظام فعلمنا ان
وصول الاخبار الينا غير واجب فان قلت ذلك لتطاول
مدتها او لعدم الداعي الى نقلها قلت فلا بد من ضبط طول
المدة وقصرها وايضا فيلزم ان لا يكون خبر التواتر بوجود نوح و
ابرهيم وادريس عليهم السلام وجمشيد وافريدون وغيرهم مفيدا
للعلم لانه لا يفيد ما لم يثبت استوا الطرفين والواسطة في نقل
الرواة وذلك لا يثبت الا بانه لو كان موضوعا لاشتهر الواضع
وزمان الوضع فاذا لم يجب ذلك عند تطاول المدة لم يفد ذلك
الخبر العلم سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان خبر التواتر يفيد
العلم لكن معنا ما يبطله من وجوه الاول لو افاد خبر التواتر
العلم لافاد اما علما ضروريا او نظريا والقسمان باطلان فالقول
بالافادة باطل انما قلنا انه لا يفيد علما ضروريا لان العلم
الضروري هو الذي لا يلزم من وقوع الشك في غيره من القضايا

وقوعه فيه وهاهنا يلزم من وقوع الشك في غير هذه القضية و
قوعه فيها لانا لو جوزنا ان يكذبوا لا لغرض من رغبة او رهبة
او لوقوع التباس فان مع الشك في هذه المقدمات لا يمكن القطع
بان الامر كما اخبروا عنه واذا كان كذلك لم يكن هذا العلم ضروريا.
ولا جايز ان يكون نظريا لان النظر في الدليل لا يتاتى من الصبيان و
المجانين فكان يجب ان لا يحصل لهم العلم لكن الاعتقاد الذي في
هذا الباب للعقلا لا يزيد في القوة على قوة اعتقاد الصبيان والبله
فاذا لم يكن اعتقادهم علما فكذا اعتقاد العقلا الثاني ان كون
التواتر مفيدا للعلم يتوقف على عدم تطرق اللبس الى الحس على ما مر
بيانه لكن اللبس يتطرق اليه على ما مر فوجب ان لا يفيد العلم الثالث
لو حصل العلم عقيب التواتر لحصل اما مع الجواز او مع الوجوب
فان حصل مع جواز ان لا يحصل امتنع القطع بحصوله فلا يمكن
القطع بان التواتر يفيد العلم لا محالة بل يجري حصول العلم عقيب
خبر التواتر مجرى حصوله عند سماع صرير الباب ونعيق الغراب
وان حصل مع الوجوب فالمستلزم اما قول كل واحد او قول
المجموع والاول باطل اما اولا فلانا نعلم بالضرورة ان قول
الواحد لا يفيد العلم واما ثانيا فلان قول كل واحد اذا كان

او لغرض

مستقلا بالاستلزام فان وجدت الاقوال دفعة لزم ان يجتمع
على الاثر الواحد مؤثرات مستقلة بالتاثير وهو محال وان وجدت
على التعاقب فاذا حصل الاثر بالسابق استحال حصول ذلك الاثر
بعينه باللاحق لامتناع ايجاد الموجود واستحال ايضا حصول مثله
لاستحالة الجمع بين المثلين فيلزم ان يبقى اللاحق خاليا عن التاثير
فتكون العلة العقلية منفكة عن المعلول وهو محال ولا جايز
ان يكون المؤثر قول المجموع اما اولا فلان قول كل واحد ان
بقي عند الاجتماع كما كان عند الانفراد ولم يحدث عند الاجتماع
امر زايد فكما لم يكن الاستلزام حاصلا عند الانفراد وجب
ان لا يحصل عند الاجتماع وان حدث امر ما اما بالزوال وبالحدوث
فان كان المقتضي لذلك الحدوث قول كل واحد عاد المحذور
المذكور وان كان المجموع عاد التقسيم المذكور وان كان الحدوث
امرا اخر لزم التسلسل واما ثانيا وهو ان المستلزمية نقيض
اللامستلزمية التي هي امر عدمي فكانت المستلزمية امرا ثبوتيا
فان كان الموصوف به هو المجموع لزم حلول الصفة الواحدة
في الاشيا الكثيرة وهو محال واما ثالثا فلان التواتر في الا
كثر انما يكون بورود الخبر عقيب الخبر واذا كان كذلك

كان عند حصول كل واحد منهما الثاني معدوما فلا يكون للمجموع
وجود في زمان اصلا فيستحيل ان المؤثر هو المجموع لان الشي ما لم
يوجد في نفسه لا يقتضي وجود غيره واشار اليه وهو الكلام المشهور
في هذه ان قول كل واحد لما لم يكن مؤثرا وجب ان يكون قول
الكل غير مؤثر كما ان كل واحد من الزنج لما لم يكن ابيض استحال
كون الكل ابيض الوجه الرابع في استحالة ان يكون خبر التواتر
مستلزما للعلم لان المستلزم اما احاد الحروف وهو باطل والمجموع
وهو محال لان المجموع لا وجود له وما لا وجود له استحال ان
يستلزم شيا اخر فان قلت الموجب هو الحرف الاخير بشرط وجود
ساير الحروف قبله او بشرط مسبوقية الحرف الاخير بساير الحروف
قلت الشرط لا بد من حصوله حال حصول المشروط والحروف
السابقة غير موجودة حال حصول الحرف الاخير وعن الثاني ان
مسبوقية الشي بغيره لا يكون صفة والا كانت صفة حادثة فتكون
مسبوقيتها بالغير صفة اخرى ولزم التسلسل واذا كانت المسبوقية
امرا عدميا استحال ان يكون جز العلة او شرطها اما الذين
سلموا ان خبر التواتر عن الامور الموجودة يفيد العلم لكنهم منعوا
من كون التواتر عن الامور الماضية مفيدا للعلم فقد احتجوا بان التواتر

يكون

المسألة

عن الامور الماضية وقع عن امور باطلة فوجب ان لا يكون حجة
بيان الاول ان اليهود والنصارى والمجوس والمانوية على كثرة
كل فرقة منهم وتفرقهم في المشرق والغرب يخبرون عن امور هي
باطلة قطعا عند المسلمين وذلك يقتضي القدح في التواتر فان قلت
شرط التواتر استوا الطرفين والواسطة وهو غير حاصل في هذه
الفرق لان اليهود قل عددهم في زمان بخت نصر والنصارى كانوا
قليلين في الابتدا وكذا القول في المجوس والمانوية قلت صدقتم
حيث قلتم لا بد من استوا الطرفين والواسطة لكن الطريق اليه اما
العقل والنقل او ما يتركب منهما والعقل المحض لا يكفي واما
النقل فاما من الواحد او من الجمع وقول الواحد انما يفيد لو كان
معصوما وهو مفقود في زماننا واما الجمع فهو ان يقال اهل
التواتر في زماننا على كثرتهم يخبرون انهم ابدا كانوا كذلك
لكن كما ان اهل الاسلام يدعون ذلك فهذه الفرق الاخر
تدعي ذلك فليس تصديق احداهما وتكذيب الاخرى اولى من العكس
واما المركب منهما فهو ان يقال لو كان خبرا موضوعا لعرفنا
ان الامر كذلك وقد عرفت ضعف هذه الطريقة ثم ان جميع الفرق
يصححون تواترهم بمثل هذه الطريقة فليس قبول احد القولين اولى من

الاخر فاما الذي يقال ان بخت نصر قتل اليهود حتى لم يبق منهم
عدد اهل التواتر قلنا هذا محال لان الامة العظيمة المتفرقة
في المشرق والغرب يستحيل قتلهم الى هذا الحد واما النصارى
فلو لم يكونوا بالغين في اول الامر الى حد التواتر لم يكن شرعه حجة
الى زمان محمد عليه السلم وظهوره لكنه باطل باتفاق المسلمين و
هاهنا وجوه اخر من المعارضات مذكورة في كتاب النهاية فهذا
اخر الاعتراض واعلم ان بعض هذه الاسولة والمعارضات لا شك
ان فسادها اظهر من صحتها لكن ذلك انما يكفي في ادعا الظن القوي
لا في ادعا اليقين التام وكان غرضنا من الاطناب في هذه الاسولة
ان الذي قاله ابو الحسين من ان الاستدلال بالخبر التواتر على صدق
المخبرين امر سهل هين مقرر في عقول البله والصبيان ليس بصواب
بل لما فتحنا باب المناظرة دق الكلام ولا يتم المقصود الا بالجواب
القاطع عن كل هذه الاشكالات وذلك لو امكن فانما يمكن بعد
تدقيقات في النظر عظيمة ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود
مكة ومحمد عليه السلم اظهر من علمه بصحة هذه الدلالة وابطال
ما فيها من الاقسام سوى القسم المطلوب وبنا الواضح على الخفي غير
جائز فظهر ان الحق ما ذهبنا اليه من ان هذا العلم ضروري وحينئذ

لا نحتاج الى الخوض في الجواب عن هذه الاسولة لان التشكيك
في الضروريات لا يستحق الجواب والله اعلم المسلة الخامسة
في شرايط التواتر اعلم ان هذه الاخبار التي نعلم مخبرها بالاضطرار
الحجة علينا فيها هو العلم ولا حاجة بنا الى اعتبار حال المخبرين
بل يجب ان يعتبر السامع حال نفسه فاذا حصل له العلم بمخبر تلك
الاخبار صار محجوجا بها والا فالحجة عنه زايلة ثم انه بعد وقوع
العلم بخبرهم صح من بعد ان يبحث عن احوالهم فيقول لو لم يكونوا
على هذه الصفة لما وقع لنا العلم بخبرهم واعلم ان هاهنا امورا
معتبرة في كون التواتر مفيدا للعلم وامورا يظن انها معتبرة مع
انها في الحقيقة غير معتبرة ○ اما القسم الاول فنقول ان تلك
الامور اما ان تكون راجعة الى السامعين او الى المخبرين اما
الامور الراجعة الى السامعين فامران الاول ان لا يكون
السامع عالما بما اخبر به اضطرارا لان تحصيل الحاصل محال
وتحصيل مثل الحاصل ايضا محال وتحصيل التقوية ايضا محال لان
العلم الضروري يستحيل ان يصير اقوى مما كان مثاله اذا كان
العلم حاصلا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان لم
يكن للاخبار عنه تاثير في العلم به ○ الثاني قال الشريف المرتضى

يجب ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب
الخبر وهذا الشرط انما اعتبره الشريف لان عنده الخبر عن النص
على امامة علي صلوات الله وسلامه عليه متواتر ثم لم يحصل العلم به لبعض السامعين
فقال ذاك لانهم اعتقدوا انتفا النص لشبهة واحتج عليه بان
حصول العلم عقيب خبر التواتر اذا كان بالعادة جاز ان يختلف
ذلك باختلاف الاحوال فيحصل للسامع اذا لم يكن قد اعتقد
نقيض ذلك الحكم قبل ذلك الحكم ولا يحصل له اذا اعتقد ذلك
فان قلت يلزمكم عليه ان تجوزوا صدق من اخبركم بانه لم يعلم
وجود البلدان الكبار والحوادث العظام بالاخبار المتواترة لاجل
شبهة اعتقدها في نفي تلك الاشيا قلت انه لا داعي يدعو العاقل
الى سبق اعتقاد نفي هذه الامور ولا شبهة في نفي تلك الاشيا
اصلا اما ما يرجع الى المخبرين فامران الاول ان يكونوا
مضطرين الى ما اخبروا عنه لان غير الضروري يجوز دخول
الالتباس فيه فلا جرم لا يحصل العلم به ولذلك ان المسلمين يخبرون
اليهود بنبوة محمد عليه السلام ولا يحصل لهم العلم بها ○ الثاني
العدد وفيه مسايل المسلة الاولى قال القاضي ابو بكر رحمه
الله اعلم ان قول الاربعة لا يفيد العلم اصلا وانا توقف في قول

الخمسة **واحتج** عليه بانه لو وقع العلم بخبر اربعة صادقين لوقع
بخبر كل اربعة صادقين وهذا باطل فذاك مثله بيان الملازمة انه
لو وقع العلم بقول اربعة ولا يقع بقول مثلهم مع تساوي الاحوال
والقائلين والسامعين في جميع الشروط لم يمتنع ان يخبرنا قافلة
الحاج بوجود مكة فنعرفها ثم هم باعيانهم يخبروننا بوجود
المدينة فلا نعرفها ولما لم يجز ذلك صح قولنا وانما قلنا ان العلم
لا يحصل بخبر كل اربعة لانه لو وقع العلم بخبر كل اربعة اذا كانوا
صادقين لكان يجب اذا شهد اربعة انهم شاهدوا فلانا على
الزنا ان يستغني القاضي عن التزكية لانهم ان كانوا صادقين
وجب ان يحصل له العلم بقولهم وحينئذ يستغني عن التزكية
وان لم يحصل العلم بقولهم قطع بكونهم كاذبين قطعا وحينئذ
يستغني ايضا عن التزكية ولما لم يكن كذلك بل اجمعوا على وجوب
اقامة الحد وان لم يضطر القاضي الى صدقهم علمنا ان العلم
لا يقع بخبر الاربعة **فان قيل** الملازمة ممنوعة قوله لو وقع
العلم بخبر اربعة صادقين ولا يقع بخبر اربعة صادقين اخرين
لزم كذا وكذا قلنا لم قلت انه يلزم ذلك بيانه ان العلم
حاصل بخبر الاخبار عن فعل الله تعالى عندكم واذا كان كذلك

جاز منه تعالى ان يخلق ذلك العلم عند خبر اربعة ولا يخلقه عند
خبر اربعة اخرى ولا تجري العادة في ذلك على طريقة واحدة وان
كانت العادة في اخبار الجماعات العظيمة جارية على طريقة واحدة
كما ان التكرار على البيت الواحد الف مرة سبب الحفظ في
العادة المطردة اما تكراره مرتين او ثلثا فقد يكون سببا للحفظ
وقد لا يكون والعادة فيه مختلفة سلمنا انه يلزم من اطراد العادة
في شي اطرادها في مثله فلم قلت يلزم من حصول العلم عند رواية
اربعة حصوله عند شهادة اربعة بيانه ان الشهادة وان كانت
خبرا في المعنى لكن لفظ الشهادة مخالف للفظ الخبر الذي ليس
بشهادة فلم لا يجوز ان يجري الله تعالى عادته بفعل العلم الضروري
عند الخبر الذي ليس فيه لفظ الشهادة ولا يفعله عند لفظ الشهادة
وان كان الكل خبرا سلمنا ان التفاوت بين لفظ الشهادة وبين
لفظ الخبر الذي ليس بشهادة غير معتبر فلم لا يجوز ان يقال لما كان
من شرط الشهادة ان يجتمع المخبرون عند الشهادة وذلك
الاجتماع يوهم الاتفاق على الكذب فلاجرم لم يفد العلم بخلاف
الرواية سلمنا ان ما ذكرته يوجب الجزم بان قول الاربعة
لا يفيد العلم لكنه يوجب الجزم بان قول الخمسة لا يفيد لان

قول الخمسة لو امكن ان يفيد فاذا شهدوا فان كانوا صادقين
وجب ان يفيد العلم الضروري وان لم يحصل العلم بصدقهم وجب
القطع بكذبهم فهذا يقتضي ان يكون الخمسة كالاربعة في القطع
بانها لا تفيد سلمنا ذلك لكن يلزمكم ان تقطعوا بان عدد
اهل القسامة لا يفيد العلم لعين ما تقدم ذكره في الخمسة **والجواب**
اما الاسولة الثلثة الاولى فواردة ولا جواب عنها واما
المعارضة بقول الخمسة انه لا يمتنع ان يقع العلم بخبر خمسة والحاكم
انما لم يعلم صدق هولا الخمسة وان وجب عليه اقامة الحد
لجواز ان يكون اربعة منهم شاهدوا ذلك والخامس ما شاهده
فلزم اقامة الحد بقول اربعة منهم وان لم يعرفهم باعيانهم وكان
الخامس كاذبا فلاجرم وجب عليه البحث عن احوالهم وهذا
بخلاف الاربعة فانه اذا لم يحصل العلم بقولهم وجب ان يكون
واحد منهم كاذبا وبهذا التقدير يسقط الحجة بقولهم ولزم الحاكم
رد قولهم واقامة الحد عليهم فظهر الفرق واعلم ان هذا الجواب
يقتضي القطع بكذب واحد من الخمسة او القطع بان قول
الخمسة لا يفيد العلم اصلا او القول بانه لا يلزم من كون قول
خمسة مفيدا للعلم ان يكون قول كل خمسة مفيدا للعلم قوله

يلزمكم ان تقطعوا بانه لا يقع العلم بخبر اهل القسامة قلنا اهل
العراق يقولون يحلف خمسون من المدعى عليهم كل واحد منهم
على انه ما قتل ولا عرف قاتلا فكل واحد منهم يخبر عن غير ما
اخبر عنه الاخر وعند الشافعي رضي الله عنه يحلف خمسون من
المدعين كل واحد منهم بحسب ظنه فيخبر كل واحد منهم عن غير
مخبر الاخر **المسلة الثانية** الحق ان العدد الذي يفيد قولهم
العلم غير معلوم فانه لا عدد يفرض الا وغير مستبعد في العقل
صدور الكذب عنهم فان الناقص عنهم بواحد والزايد عليهم بواحد
لا يتميز عنهم في جواز الاقدام على الكذب ومنهم من اعتبر فيه
عددا معينا وذكروا وجوها **احدها** الاثنا عشر عدد نقباء موسى
عليه السلام **وثانيها** العشرون وهو قول ابي الهذيل لقوله تعالى
ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وجب الجهاد
على العشرين وانما خصهم بالجهاد لانهم اذا اخبروا حصل العلم بصدقهم
**وثالثها** الاربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك
من المومنين وهي نزلت في الاربعين **ورابعها** السبعون لقوله تعالى
واختار موسى قومه سبعين رجلا **وخامسها** ثلثماية وبضعة عشر
عدد اهل بدر **وسادسها** عدد بيعة الرضوان واعلم ان كل

ذلك تقييدات لا تعلق للمسألة بها فان قلت اذا جعلتم العلم معرفا
لكمال العدد تعذر عليكم الاستدلال به على الخصم قلت انا لا
نستدل البتة على حصول العلم بخبر التواتر بل المرجع فيه الى الوجدان
كما تقدم بيانه فهذا هو الشرايط المعتبرة في خبر التواتر اذا اخبر
المخبرون عن المشاهدة فاما اذا نقلوا عن قوم آخرين فالواجب
حصول هذه الشرايط في كل تلك الطبقات ويعبر عن ذلك بوجوب
استوا الطرفين والواسطة اما القسم الثاني وهو الشرايط التي
اعتبرها قوم مع انها غير معتبرة وهي اربعة الاول ان لا يحصرهم
عدد ولا يحويهم بلد وهو باطل لان اهل الجامع لو اخبروا عن سقوط
المؤذن عن المنارة فيما بين الخلق لكان اخبارهم مفيدا للعلم
الثاني ان لا يكونوا على دين واحد وهذا الشرط اعتبره اليهود
وهو باطل لان التهمة لو حصلت لم يحصل العلم سواء كانوا على
دين واحد او على اديان وان ارتفعت حصل العلم كيف كانوا
الثالث ان لا يكونوا من نسب واحد ولا من بلد واحد والقول
فيه ما تقدم الرابع شرط ابن الراوندي وجود المعصوم في
المخبرين لئلا يتفقوا على الكذب لان المفيد حينئذ قول المعصوم
لا خبر اهل التواتر المسألة الثالثة في خبر التواتر من جهة المعنى

وهو باطل صح

مثاله ان يروى واحد ان حاتما وهب عشرة من العبيد واخبر
آخر انه وهب خمسة من الابل واخبر آخر انه وهب عشرين ثوبا ولا يزال
يروي كل واحد منهم من هذا الخبر شيئا فهذه الاخبار تدل على سخاوة
حاتم من وجهين الاول ان هذه الجزئيات مشتركة في كلي
واحد وهو كونه سخيا والراوي للجزئي بالمطابقة راو للكلي
المشترك فيه بالتضمن فاذا بلغوا حد التواتر صار ذلك الكلي مرويا
بالتواتر الثاني ان نقول هؤلاء الرواة باسرهم لم يكذبوا بل لا بد
وان يكون الواحد منهم صادقا واذا كان كذلك فقد صدق
جزئي واحد من هذه الجزئيات المروية ومتى صدق واحد منها
ثبت كونه سخيا والوجه الاول اقوى لان بالمرة الواحدة لا تثبت
السخاوة والله اعلم بالصواب

## الباب الثاني

فيما عدا التواتر من الطرق الدالة على كون الخبر صدقا القول
في الطرق الصحيحة وهي ثمانية الاول الخبر الذي عرف وجود
مخبره بالضرورة الثاني الخبر الذي عرف وجود مخبره بالاستدلال
الثالث خبر الله تعالى صدق باتفاق ارباب الملل
والاديان ولكنهم اختلفوا في الدلالة عليه بحسب اختلافهم في مسألة
الحسن والقبح اما اصحابنا فقد قال الغزالي رحمة الله عليه

يدل عليه دليلان اقواهما اخبار الرسول عليه السلام عن امتناع
الكذب على الله تعالى والثاني ان كلامه تعالى قايم بذاته ويستحيل
الكذب في كلام النفس على من يستحيل الجهل عليه اذ الخبر يقوم با
لنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال ولقايل ان يعترض
على الاول بان العلم بصدق الرسول موقوف على دلالة المعجزة
على صدقه وذلك انما كان لان المعجز قايم مقام التصديق
بالقول واذا كان صدق الرسول عليه السلام مستفادا من تصديق
الله تعالى اياه وذلك انما يدل لو ثبت ان الله تعالى صادق اذ لو
جاز الكذب عليه لم يلزم من تصديقه النبي صلى الله عليه كونه
صادقا فاذن العلم بصدق الرسول موقوف على العلم بصدق
الله عز وجل فلو استفدنا العلم بصدق الله تعالى من صدق الرسول
عليه السلام لزم الدور فان قلت لا نسلم ان دلالة تصديق
الله تعالى للرسول على كونه صادقا يتوقف على العلم بكون الله
تعالى صادقا لان قوله للشخص المعين انت رسولي جار مجرى
قول الرجل لغيره انت وكيلي فان هذه الصيغة وان كانت
اخبارا في الاصل لكنها انشاء في المعنى والانشاء لا يتطرق اليه
التصديق والتكذيب واذا كان كذلك فقول الله تعالى

للرجل في الصدق والكذب المعين انت رسولي يدل على رسالته
سواء قدر ان الله تعالى صادق او لم يقدر ذلك وعلى هذا ينقطع الدور
قلت هب ان قوله في حق الرسول المعين انه رسولي انشاء ليس
يحتمل الصدق والكذب لكن الانشاء تاثيره في الاحكام الوضعية
لا في الامور الحقيقية واذا كان كذلك لم يلزم من قول الله تعالى
له انت رسولي ان يكون الرسول صادقا في كل ما يقول لان كون
ذلك الرجل صادقا امر حقيقي والامور الحقيقية لا تختلف
باختلاف الجعل الشرعي فاذن لا طريق الى معرفة كون الرسول
صادقا فيما يخبر عنه الا من قبل كون الله تعالى صادقا وحينئذ
يلزم الدور وعلى الثاني ان البحث في اصول الفقه غير متعلق
بالكلام القايم بذات الله تعالى الذي ليس بحرف ولا صوت بل عن
الكلام المسموع الذي هو الاصوات المقطعة واذا كان كذلك
لم يلزم من كون الكلام القايم بذاته تعالى صدقا كون هذا المسموع
صدقا فعلمنا ان هذه الحجة مغالطة وايضا ثم لم قلت
ان الكلام القايم بذاته تعالى صدق قوله لانه تعالى ليس بجاهل
ومن لا يكون جاهلا استحال ان يخبر بالكلام النفساني خبرا كاذبا
قلنا هذه القضية غير بينة فما البرهان اما المعتزلة فهم ظنوا ان

هذا البحث ظاهر على قواعدهم فقالوا الكذب قبيح والله تعالى لا
يفعل القبيح والاعتراض لنا نقول ان البحث عن ان الله تعالى
لا يصح عليه الكذب يجب ان يكون مسبوقا بالبحث عن ماهية الكذب
لان التصديق مسبوق بالتصور فنقول اما ان يكون المراد من
الكذب الكلام الذي لا يكون مطابقا للمخبر عنه في الظاهر
سواء كان بحيث لو اضمر فيه زيادة او نقصان او تغيير صح واما
ان يكون المراد منه الكلام الذي لا يكون مطابقا للمخبر عنه
في الظاهر ولا يمكن ان يضمر فيه ما عنده يصير مطابقا فان اردتم
بالكذب المعنى الاول لم يمكنكم ان تحكموا بقبحه وبانه
لا يجوز على الله تعالى ذلك لان اكثر العمومات في كتاب الله
تعالى مخصوص واذا كان كذلك لم يكن ظاهر العموم مطابقا
للمخبر عنه وكذا الحذف والاضمار واقعان باتفاق اهل الاسلام
في كتاب الله تعالى حتى انه حاصل في اوله فان الناس اختلفوا
في معنى بسم الله الرحمن الرحيم فمنهم من قدم المضمر وهو الامر
او الخبر ومنهم من اخره وكذا الحمد لله رب العالمين قالوا
معناه قولوا الحمد لله فالاضمار متفق عليه ولان المعتزلة اتفقوا
على حسن المعاريض مع انه لا معنى لها الا الخبر الذي يكون ظاهره كذبا

ولكنه عند اضمار شرط خاص وقيد خاص يكون صدقا واذا كان
كذلك ثبت انه لا يمكن تفسير الكذب الممتنع على الله تعالى
بالوجه الاول واما التفسير الثاني فنقول نسلم انه قبيح بتقدير
الوقوع ولكنه غير ممكن الوجود لانه لا خبر يفرض كونه كذبا
الا وهو بحال متى اضمرنا فيه زيادة او نقصانا صار صدقا وعلى هذا
التقدير يرتفع الامان عن جميع ظواهر الكتاب والسنة فان قلت
لو كان مراد الله تعالى غير ظواهرها لوجب ان يبينها والا كان
ذلك تلبيسا وهو غير جائز ولانا لو جوزنا ذلك لم يكن في كلام
الله تعالى فائدة فيكون عبثا وهو غير جائز قلت الجواب عن الاول
ما الذي تريد بكونه تلبيسا ان عنيت به انه تعالى فعل فعلا لا يفيد
الا التجهيل والتلبيس فهو غير لازم فان الله تعالى لما قرر في عقول
المكلفين ان اللفظ المطلق جاز ان يطلق ويراد به المقيد بقيد
غير مذكور معه ثم اكد ذلك بان بين للمكلف وقوع ذلك
في اكثر الايات والاخبار فلو قطع المكلف بمقتضى الظاهر كان
وقوع المكلف في ذلك الجهل من قبل نفسه لا من قبل الله تعالى
حيث قطع لا في موضع القطع وهذا كما نقول في انزال المتشابهات
فانها وان كانت موهمة للجهل الا انها لما لم تكن متعينة لظواهرها

بل كان فيها احتمال لغير تلك الظواهر الباطلة لا جرم كان القطع
بذلك تقصيرا من المكلف لا تلبيسا من الله تعالى وعن الثاني
لو ساعدنا على انه لا بد لله تعالى في كل فعل من غرض معين لكن
لم قلت انه لا غرض من تلك الظواهر الا فهم معانيها الظاهرة
اليس انه ليس الغرض من انزال المتشابهات فهم ظواهرها بل
الغرض منها امور اخر فلم لا يجوز ان يكون ها هنا كذلك
فان قلت جواز انزال المتشابهات مشروط بان يكون الدليل
قائما على امتناع ما اشعر به ظاهر اللفظ فما لم يتحقق هذا الشرط
لم يكن انزال المتشابه جائزا قلت لا نسلم ان انزال المتشابه
غير مشروط بان يكون الدليل المبطل للظاهر معلوما للسامع
بل هو مشروط بان يكون ذلك الدليل موجودا في نفسه سواء
علمه السامع لذلك المتشابه او لم يعلمه واذا كان كذلك
فما لم يعلم السامع انه ليس في نفس الامر دليل مبطل لذلك الظاهر
لا يمكنه اجراؤه على ظاهره ثم لا يكفي في العلم بعدم الدليل العقلي
المبطل للظاهر عدم العلم بهذا الدليل المبطل لانا بينا في الكتب
الكلامية انه لا يلزم من عدم العلم بالشيء العلم بعدم الشيء واذا كان كذلك
فلا ظاهر نسمعه الا ونجوز ان يكون هناك دليل عقلي او نقلي يمنع

سكان

حمله على ظاهره واذا كان هذا التجويز قائما لم يقع الوثوق بشيء من
الظواهر على مذهب المعتزلة البتة ولما بينا ضعف هذه الطرق
فالذي نعول عليه في المسألة ان الصادق اكمل من الكاذب والعلم به
ضروري فلو كان الله تعالى وتقدس كاذبا لكان الواحد منا حال
كونه صادقا افضل واكمل من الله تعالى وذلك معلوم البطلان بالضرورة
فوجب القطع بكون الله تعالى صادقا وهو المطلوب الرابع خبر
الرسول عليه السلام قال الغزالي رحمة الله عليه دليل صدقه
دلالة المعجزة على صدقه مع استحالة ظهور المعجز على يد الكذابين
لان ذلك لو كان ممكنا لعجز الله تعالى عن تصديق رسله ولقائل
ان يقول ان كان يلزم من اقتدار الله تعالى على اظهار المعجزة على الكاذب
عجزه تعالى عن تصديق الرسول فكذا يلزم من الحكم بعدم اقتداره
عليه عجزه فلم كان نفي احد العجزين اولى من الاخر وايضا اذا فرضنا
ان الله تعالى قادر على اقامة المعجزة على يد الكاذب فمع هذا الفرض
اما ان يكون تصديق الرسول ممكنا او لا يكون فان امكن بطل قوله
انه يلزم من قدرة الله تعالى على اظهار المعجز على يد الكاذب عجزه عن
تصديق الرسول وان لم يكن ذلك ممكنا لم يلزم العجز لان العجز
انما يتقرر عما يصح ان يكون مقدورا في نفسه الا ترى ان الله تعالى

لا يوصف بالعجز عن خلق نفسه • وايضا فاذا استحال ان يقدر الله
تعالى على تصديق رسله الا اذا استحال منه اظهار المعجز على يد الكاذب
وجب ان ننظر اولا ان ذلك هل هو محال ام لا وان لا نستدل
باقداره على تصديق الرسل على عدم قدرته على اظهاره على يد الكاذب
لان ذلك تصحيح الاصل بالفرع وهو دور • وايضا اذا تأتينا علمنا
ان ذلك غير ممتنع لان قلب العصا حية لما كان مقدورا لله
تعالى وممكنا في نفسه ولم يقبح من الله تعالى فعله في شيء من الاوقات
وبشيء من الجهات فبان قال زيد كاذبا انا رسول الله يستحيل
ان ينقلب الممكن ممتنعا والمقدور معجوزا سلمنا ذلك لكن
المعجز يدل على كونه صادقا في ادعاء الرسالة فقط او على صدقه
في كل ما يخبر عنه الاول مسلم والثاني ممنوع بيانه ان الرجل
لما ادعى الرسالة واقام المعجز كان المعجز دالا على صدقه في ادعائه
وهو كونه رسولا لا على صدقه في غير ما ادعاه فان الرسول ما
ادعى كونه صادقا في جميع الامور او لا نعلم انه ادعى كونه صادقا
في كل الامور فاذن هذا المطلوب لا يتم الا باقامة الدلالة
على انه ادعى كونه صادقا في جميع ما يخبر عنه ثم اقام المعجز عليه
وذلك لا يكفي فيه قيام المعجز على ادعاء الرسالة كيف والعلماء اختلفوا

في جواز الصغائر على الانبياء بل جوز بعضهم الكبائر عليهم واتفقوا على
جواز السهو والنسيان • بل الصواب ان يقال ان ظهر المعجز عقيب
ادعاء الصدق في كل ما يخبر عنه وجب الجزم بتصديقه في الكل
والا ففي القدر المدعى فقط • الخامس خبر كل الامة عن الشيء
يجب ان يكون صدقا لقيام الدلالة على ان الاجماع حجة • السادس
خبر الجمع العظيم عن الصفات القائمة بقلوبهم من الشهوة والنفرة
لا يجوز ان يكون كذبا وايضا الجمع العظيم البالغ الى حد التواتر
اذا اخبر كل واحد منهم عن شيء غير ما اخبر عنه صاحبه فلا بد وان
يقع فيها ما يكون صدقا ولذلك نقطع بان في الاخبار المروية عنه
عليه الصلوة والسلام على سبيل الاحاد ما هو قوله وان كنا لا نعرف
ذلك بعينه • السابع اختلفوا في ان القرائن هل يدل على صدق الخبر ام
لا فذهب النظام وامام الحرمين والغزالي اليه والباقون انكروه
واحتج المنكرون بامور الاول ان الخبر مع القرائن التي
يذكرها النظام لو افاد العلم لما جاز انكشافه عن الباطل لكن قد
ينكشف عنه لانا قد علمنا ان الخبر عن موت انسان مع القرائن التي
يذكرها النظام من البكاء عليه والصراخ واحضار الجنازة والاكفان
قد ينكشف عن الباطل ويقال انه اغمي عليه او لحقته سكتة او اظهر

ذلك ليعتقد السلطان موته فلا يقتله فثبت ان هذه القرائن لا تفيد
العلم • الثاني لو كانت القرائن هي المفيدة للعلم لجاز ان لا يقع العلم
عند خبر التواتر لعدم تلك القرائن ولما لم يجز ذلك بطل قوله • الثالث
لو وجب العلم عند خبر واحد لوجب ذلك عند كل خبر واحد كما ان
الخبر المتواتر لما اقتضاه في موضع اقتضاه في كل موضع • والجواب
عن الاول ان الذي ذكرتموه لا يدل الا على ان ذلك القدر
من القرائن لا يفيد العلم ولا يلزم منه ان لا يحصل العلم بشيء من
القرائن لان القدح في صورة خاصة لا يقتضي القدح في كل
الصور وعن الثاني ان النظام يلتزم ويقول خبر التواتر ما لم يحصل
فيه القرائن لم يفد العلم ومن تلك القرائن ان نعلم انه ما جمعهم
جامع من رغبة او رهبة او التباس سلمنا ذلك ولكن لا يلزم
من قولنا القرائن تفيد العلم انها هي المفيدة وبتقدير ان تكون هي
المفيدة فلم قلت يجوز انفكاك خبر التواتر عنها • وعن الثالث
ان خبر الواحد انما يفيد العلم لا لذاته بل بمجموع القرائن فمتى حصل
ذلك المجموع مع اي خبر كان افاد العلم • وايضا فالعلم الحاصل
عقيب خبر التواتر عندكم حاصل بالعادة فيجوز ان يكون ايضا حصوله
عقيب القرائن بالعادة واذا كان كذلك جاز ان يكون هذه

العادة مختلفة وان كانت مطردة في التواتر والمختار ان القرينة
قد تفيد العلم الا ان القرائن لا تفي العبارات بوصفها فقد يحصل
امور نعلم بالضرورة عند العلم بها كون الشخص خجلا او وجلا مع انا
لو حاولنا التعبير عن جميع تلك الامور لعجزنا عنه والانسان اذا
اخبر عن كونه عطشانا فقد يظهر على وجهه ولسانه من امارات
العطش ما يفيد العلم بكونه صادقا والمريض اذا اخبر عن الم في بعض
اعضائه مع انه يصيح ويرى عليه علامات ذلك الالم ثم ان الطبيب
يعالجه بعلاج لو لم يكن المريض صادقا في قوله لكان ذلك العلاج
قاتلا له فهاهنا يحصل العلم بصدقه وبالجملة فكل من استقرى
العرف اعترف بان مستند اليقين في الاخبار ليس الا القرائن فثبت
ان الذي قاله النظام حق • القول في الطرق الفاسدة وهي خمسة
الاول اذا اخبر واحد بحضرة الرسول عليه السلام عن شيء والرسول
ترك الانكار عليه قال بعضهم ذلك يدل على كون ذلك الخبر صدقا
والحق ان يقال ذلك الخبر اما ان يكون خبرا عن امر يتعلق بالدين
او بالدنيا فان كان عن الدين فسكوته عليه السلام عن الانكار
يدل على صدقه لكن بشرطين احدهما ان لا يكون قد تقدم بيان
ذلك الحكم • والثاني ان يجوز تغير ذلك الحكم عما بينه فيما قبل

وانما وجب اعتبار هذين الشرطين لان بيان الحكم لو تقدم وامنا
عدم تغييره كان فيما سبق من البيان ما يغني عن استيناف البيان
ولهذا لا يلزمه عليه السلام تجديد الانكار حالا بعد حال على الكفار
واما القسم الثاني وهو الخبر عن امر متعلق بالدنيا فكونه عليه
السلام يدل على الصدق باحد الشرطين احدهما ان يستشهد بالنبي
عليه السلام ويدعي عليه علمه بالمخبر عنه وثانيهما ان يعلم الحاضرون
علم النبي عليه السلام بتلك القضية ففي كل واحد من هذين الوجهين
يجب صدق الخبر اذ سكوت الرسول هاهنا موهم التصديق
فلو كان المخبر كاذبا لكان الرسول عليه السلام قد اوهم تصديقه
وانه غير جائز فاما اذا علمنا ان الرسول عليه السلام لم يعلم
المخبر عنه او جوزنا ذلك لم يلزم حينئذ من السكوت عن التكذيب
حصول التصديق لانه عليه السلام لعله سكت لكونه متوقفا
في الامر الثاني قالوا اذا اخبر الواحد بحضرة جماعة كثيرة
عن شي بحيث لو كان كذبا لما سكتوا عن التكذيب كان ذلك
دليلا على صدقه فيه لانهم اما ان يسكتوا مع علمهم بكذبه او لا
مع علمهم بكذبه والاول باطل لان الداعي الى التكذيب قايم
والصارف عنه زايل ومع حصول هذين الشرطين يجب الفعل

فلما لم يوجد دل على انهم لم يعلموا كذبه وانما قلنا ان الداعي حاصل
لان من استشهد على خبر كذب فاراد الصبر عن التكذيب وجد من نفسه
مشقة على ذلك الصبر وذلك يدل على حصول الداعي واما زوال
الصارف فان ذلك الصارف اما رغبة او رهبة والجمع العظيم
لا يجمعهم من الرغبة والرهبة ما يحملهم على كتمان ما يعلمونه ولهذا
لا يجتمعون على كتمان الرخص والغلا العظيمين واما القسم الثاني
وهو ان يقال سكتوا لعدم علمهم بكذب القايل فباطل لانه
يبعد في الجمع العظيم ان لا يطلع واحد منهم عليه واعلم ان هذا
الطريق لا يفيد اليقين بل الظن لانه لا يمكننا القطع بامتناع اشتراك
الجماعة الذين حضروا في رغبة او رهبة مانعة على السكوت ولين
سلمناه ولكن لا نستبعد غفلة الحاضرين عن معرفة كونه كذبا
اذ ربما لم يتعلق لهم به غرض فلم يبحثوا عنه الثالث زعم ابو هاشم
والكرخي وتلميذهما ابو عبد الله البصري ان الاجماع على العمل
بموجب الخبر يدل على صحة الخبر وهذا باطل من وجهين الاول
ان عمل كل الامة بموجب الخبر لا يتوقف على قطعهم بصحة ذلك
الخبر فوجب ان لا يدل على صحة الخبر اما الاول فلان العمل
بخبر الواحد واجب في حق الكل فلا يكون عملهم به متوقفا

على القطع به واما الثاني فلانه لما لم يتوقف عليه لم يلزم من ثبوته
ثبوته والثاني ان عملهم بمقتضى ذلك الخبر يجوز ان يكون لدليل
اخر لاحتمال قيام الادلة الكثيرة على المدلول الواحد احتجوا
بان المعلوم من عادة السلف فيما لم يقطعوا بصحته ان يرد مدلوله
بعضهم ويقبله الاخرون والجواب هذه العادة ممنوعة
بدليل اتفاقهم على حكم المجوس بخبر عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه
الرابع قال بعض الزيدية بقا النقل مع توفر الدواعي على ابطاله
يدل على صحة الخبر كخبر الغدير والمنزلة فانه سلم نقلهما في زمان
بني امية مع توفر دواعيهم على ابطالهما وهذا ايضا ليس بشي لجواز انه
كان من باب الاحاد ثم اشتهر فيما بين الناس بحيث عجز العدو عن
اخفايه ولان الصوارف من جهة بني امية وان حصلت لكن
الدواعي من جهة الشيعة حصلت ولان الناس اذا منعوا من افشا
فضيلة انسان كانت محبتهم له وحرصهم على ذكر مناقبه اشد
مما اذا لم يمنعوا الخامس اعتمد كثير من الفقها والمتكلمين
في تصحيح خبر الاجماع وامثاله بان الامة فيه على قولين منهم من احتج
به ومنهم من اشتغل بتاويله وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله و
هو ضعيف ايضا لاحتمال ان يقال انهم قبلوه كما يقبل خبر الاحاد

ويمكن ان يجاب عنه بان خبر الواحد انما يقبل في العمليات لا في
العلميات وهذه المسلة علمية فلما قبلوا هذا الخبر فبها دل ذلك
على اعتقادهم في صحته والجواب لا نسلم ان كل الامة قبلوه
بل كل من لم يحتج به في الاجماع طعن فيه بانه من باب الاحاد فلا يجوز
التمسك به في مسلة علمية هب انهم ما طعنوا فيه على التفصيل
لكن لا يلزم من عدم الطعن من جهة واحدة عدم الطعن مطلقا
والله اعلم

## الباب الثالث

في الخبر الذي يقطع بكونه كذبا وهو اربعة الاول الخبر الذي ينافي
مخبره وجود ما علم بالضرورة سوا كان المعلوم بالضرورة حسيا
او وجدانيا او بديهيا ومن هذا الباب قول القايل الذي لم يكذب
قط انا كاذب فهذا الخبر كذب لان المخبر عنه بكونه كذبا اما
ان يكون الاخبار التي وجدت قبل هذا الخبر او هو هذا الخبر والاول
باطل لان تلك الاخبار ما كانت كذبا فاخباره عن نفسه بكونه
كاذبا فيها كذب والثاني باطل لان الخبر عن الشي يتاخر في
الرتبة عن المخبر عنه فان جعلنا الخبر عين المخبر عنه لزم تاخر
الشي عن نفسه في الرتبة وهو محال الثاني الخبر الذي يكون
مخبره على خلاف الدليل القاطع ثم ذلك الخبر اما ان يحتمل تاويلا

صحيحا او لا يحتمله فان احتمله فاما ان يحتمل تاويلا قريبا او تاويلا
متعسفا فان كان قريبا جاز ان يكون النبي عليه السلم قد تكلم به لارادة
ذلك المعنى كما في متشابهات الكتاب وان كان متعسفا حكم
اما بكذبه واما بانه كان معه زيادة او نقصان يصح الكلام
معه وانه لم ينقل وكذا القول فيما لا يقبل التاويل **الثالث**
وهو بالحقيقة داخل تحت القسم الثاني الامر الذي لو وجد
لتوفرت الدواعي على نقله على سبيل التواتر اما لتعلق الدين به كا
صول الشرع او لغرابته كسقوط المؤذن من المنارة او لهما
جميعا كالمعجزات ومتى لم يوجد ذلك دل على كذبه والخلاف
مع الشيعة فانهم جوزوا في مثل هذا الشي ان لا يظهر لاجل الخوف
والتقية **لنا** لو جوزنا ذلك لجوزنا ان يكون بين البصرة
وبغداذ بلد اعظم منهما مع ان الناس ما اخبروا عنها ولجوزنا ان
يكون الرسول عليه السلم اوجب عشر صلوات لكن الامة ما نقلت
الا الخمسة ولما كان ذلك باطلا فكذلك ما ادى اليه **فان قيل**
هذا الكلام ظلم لان العلم بعدم هذه الامور اما ان يكون متوقفا
على العلم بانه لو كان لوجب نقله او لا يكون متوقفا عليه فان كان
الاول وجب ان يكون الشاك في الاصل شاكا في هذه الفروع

لكن الناس كما يعلمون بالضرورة وجود بغداذ والبصرة يعلمون بالضرورة
عدم بلدة بينهما اكبر منهما والعلم الضروري لا يكون متوقفا
على العلم النظري وان كان الثاني فحينئذ العلم بعدم هذه البلدة
غير متوقف على العلم بانها لو كانت لنقلت فلا يلزم من عدم هذا
عدم ذاك **سلمنا** توقف العلم بعدم هذه الامور على العلم بانها لو كانت
لنقلت لكن ما ذكرتموه مثال واحد فلا يلزم من حصول الحكم
في مثال واحد على وفق قولكم حصوله في كل الصور على وفق قولكم
فان قستم ساير الصور على هذه الصورة فقد بينا ان القياس لا يفيد اليقين
لاحتمال ان يكون ما به فارق الاصل الفرع شرطا في الاصل
او مانعا في الفرع **ثم الذي** يبين ان الامر ليس كذلك في كل
الصور امور **احدها** ان افراد الاقامة وتثنيتها من اظهر
الامور واجلاها ثم ان ذلك لم ينقل بالتواتر **وثانيها** القول
في هيات الصلوة من رفع اليدين والجهر بالتسمية كل ذلك
امور ظاهرة مع انها لم ينقل نقلا متواترا **وثالثها** انشقاق القمر
وتسبيح الحصى واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء
من بين الاصابع امور عظيمة ثم انها لم ينقل متواترا **فان قلت**
ذلك لانهم استغنوا بنقل القران عن نقلها **قلت** لا اسلم حصول

الاستغنا بنقل القران لان كون القران معجزا امر لا يعرف الا بدقيق
النظر والعلم بكون هذه الاشيا معجزات علم ضروري فكيف يقوم احدهما
مقام الاخر **ولئن** قلتم لا نزاع في حصول التفاوت من هذه الجهة
ولكن لما كان القران دليلا قاطعا جاز ان يصير ظهوره واشتهاره
سببا لفتور الدواعي عن نقل ساير المعجزات وان كانت اظهر من
القران **فنقول** لم لا يجوز ان يقال ان دلالة قوله تعالى انما
وليكم الله ورسوله ودلالة خبر الغدير والمنزلة على امامة علي
بن ابي طالب رضي الله عنه وان كانت حقيقة الا ان ذلك صار
سببا لفتور الدواعي عن نقل النص الجلي **ورابعها** ان اقاصيص
الانبيا المتقدمين والملوك الماضين ما نقلت نقلا متواترا وهو
يقدح في قولكم **والجواب** قوله العلم بعدم الواقعة العظيمة
اما ان يتوقف على العلم بانها لو كانت لنقلت او لا يتوقف **قلنا**
يتوقف عليه **قوله** العلم بعدم بلدة بين بغداذ والبصرة اكبر منهما
علم ضروري وهذه القاعدة نظرية والضروري لا يستفاد من النظري
**قلنا** لا نسلم انه ضروري ولذلك ان كل من ادعي نفي هذه البلدة
اذا قيل له كيف عرفت عدمها فلا بد وان يقول لانها لو كانت
موجودة لاشتهر خبرها كما اشتهر خبر بغداذ والبصرة فعلمنا ان ذلك

العلم مستفاد من هذا الاصل **قوله** ما ذكرته مثال واحد **قلنا**
لم نذكر ذلك المثال لاختصاص دليلنا به بل للتنبيه على القاعدة
الكلية **قوله** ينتقض بالاقامة **قلنا** اختلف اصحابنا في الجواب
عنه على وجهين **الاول** وهو قول القاضي ابي بكر رحمه الله
لعل المؤذن كان يفرد مرة ويثني اخرى **فان قلت** كان يجب
ان ينقل بالتواتر كونه كذلك **قلت** يحتمل ان الراوي
روي بعض ما راي واهمل الباقي لاعتقادهم ان التساهل في مثل
هذا الباب سهل لا يتعلق به غرض كلي في الدين نفيا واثباتا **الثاني**
لعلهم عرفوا ان هذه المسئلة من الفروع التي لا يوجب الخطا فيها كفرا
ولا بدعة فلذلك تساهلوا فيها ولما تساهلوا فيها نسوا ما شاهدوا
لا سيما وكانوا مشتغلين بالحروب العظيمة والذين شاهدوها في زمان
الرسول صلى الله عليه قتلوا او قلوا فصارت الرواية من باب الاحاد
**واما** اختلافهم في الجهر بالتسمية فعنه ايضا جوابان **الاول**
لعل فعله فيه كان مختلفا **الثاني** انه عليه السلام كان اذا ابتدا
بالقراة اخفى صوته ثم يعلو صوته على التدريج وعلى هذا التقدير يجوز
ان يسمع جهره بالتسمية القريب دون البعيد **واما** ساير المعجزات
**قلنا** لعل الذين شاهدوا تلك الاشيا كانوا قليلين فلا جرم ما حصل

النقل المتواتر فاما الذين سمعوا النص الجلي في الامامة فان كانوا
قليلين صارت الرواية من الاحاد فلا يكون حجة قطعية وان
كانوا بالغين حد التواتر وجب ظهور النقل وأما اقاصيص
ساير الانبيا فانما لم ينقل بالتواتر لانه لا تعلق بروايتها غرض كلي
في الدين بخلاف النص الجلي في الامامة الرابع الخبر الذي يروي
في وقت قد استقرت فيه الاخبار فاذا فتش عنها فلم يوجد في
بطون الكتب ولا في صدور الرواة علم انه لا اصل له واما في
عصر الصحابة حين لم يكن قد استقرت الاخبار فانه يجوز ان
يروي احدهم ما لم يوجد عند غيره مسئلة في ان الاخبار المروية
عن الرسول عليه السلام بالاحاد قد وقع فيها ما يكون كذبا ثم
في بيان الداعي الي وضع الكذب عليه اما المقام الاول فالذي
يدل عليه وجوه احدها ما روي عنه عليه السلام انه قال سيكذب
علي فهذا الخبر ان كان صدقا فلا بد وان يكون قد كذب عليه
وان كان كذبا فقد كذب عليه ايضا وثانيها انه قد حصل
في الاخبار ما لا يجوز نسبته الي النبي صلى الله عليه ولا يقبل التاويل
واذا كان كذلك وجب القطع بكونه كذبا وثالثها ما روي
عن شعبة ان نصف الحديث كذب اما المقام الثاني

وهو سبب الكذب فاعلم ان ذلك اما ان يكون من جهة السلف او
من جهة الخلف اما السلف فهم منزهون عن تعمد الكذب
الا انه لو وقع ذلك لوقع على وجوه احدها ان يكون الراوي
يرى نقل الخبر بالمعنى فيبدل مكان اللفظ لفظا آخر لا يطابقه
في معناه فهو يرى انه يقوم مقامه وثانيها انهم كانوا لا يكتبون
الحديث في الغالب فاذا تقادم العهد فربما نسي اللفظ فابدل به لفظا
آخر فهو يرى انه ذلك اللفظ المسموع وربما نسي زيادة يصح بها الخبر
وثالثها ربما ادرك الرسول عليه السلام وهو يروي متن الخبر ولم
يذكر اسناده الي غيره فيظن ان الخبر من جهته عليه السلم ولهذا كان
النبي عليه السلام يستانف الحديث اذا احس بداخل ليكمل له ومن
ذلك ما روي انه عليه السلام قال الشوم في ثلثة المراة والدار والفرس
فقالت عايشة رضي الله عنها انما قال رسول الله صلى الله عليه ذلك
حكاية عن غيره ورابعها انه ربما خرج الحديث على سبب وهو
مقصور عليه ويصح معناه به وما هذا سبيله وجب ان يروي مع سببه
فاذا لم يعرف سببه اوهم الخطا كما روي انه عليه السلم قال التاجر
فاجر فقالت عايشة رضي الله عنها انما قال ذلك في تاجر يدلس
وخامسها ما روي ان ابا هريرة كان يروي اخبار النبي عليه السلام

وكعب يروي اخبار اليهود والسامعون ربما التبس عليهم
ذلك فرووا في الخبر انهم سمعوا من ابي هريرة وانما سمعوا من
كعب واما سبب الكذب في الاخبار من جهة الخلف فوجوه
احدها ان الملاحدة وضعوا اباطيل ونسبوها الي النبي عليه
السلم تنفيرا للعقلاء منه كما روي ذلك عن عبد الكريم بن ابي العوجا
وثانيها ما قيل ان الامامية يسندون الي الرسول عليه السلام
كل ما صح عندهم عن بعض ائمتهم قالوا لان جعفر بن محمد قال
حدثني ابي وحدثني جدي وحديثي وحديث ابي وجدي حديث
رسول الله صلى الله عليه فلا حرج عليكم اذا سمعتم مني حديثا ان
تقولوا قال رسول الله وثالثها ان يكون الراوي يرى الكذب
المؤدي الى صلاح الامة فان مذهب الكرامية انه اذا صح المذهب
جاز وضع الاخبار فيه لان ذلك سبب لترويج الحق فوجب ان
يكون جايزا ورابعها الترغيب كما وضعوا في ابتدا دولة بني
العباس اخبارا في النص على امامة العباس وولده مسئلة في
تعديل الصحابة رضي الله عنهم ومذهبنا ان الاصل فيهم العدالة
الا عند ظهور المعارض للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله
تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين

جواز

وقوله والسابقون الاولون اما السنة فقوله عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله لا تسبوا اصحابي
وقوله لو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه
وقوله خير الناس قرني وقد بالغ ابرهيم النظام في الطعن فيهم
علي ما نقله الجاحظ عنه في كتاب الفتيا ونحن نذكر ذلك مجملا
ومفصلا اما مجملا فانه روي في طعن بعضهم في بعض اخبار كثيرة
ياتي تفصيلها وقال النظام راينا بعض الصحابة يقدح في البعض وذلك
يقتضي توجه القدح اما في القادح ان كان كاذبا واما في المقدوح
فيه ان كان القادح صادقا بيان المقام الاول من وجوه
آ قال عمران بن الحصين والله لو اردت لحدثت عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم يومين متتابعين فاني سمعت كما سمعوا وشاهدت
كما شاهدوا ولكنهم يحدثون احاديث ما هي كما يقولون واخاف
ان تشبه لي كما شبه لهم ب عن حذيفة انه كان يحلف لعثمان
بن عفان رضي الله عنه على اشيا بالله انه ما قالها وقد سمعناه قالها
فقلنا له فيه فقال اني اشتري ديني بعضه ببعض مخافة ان يذهب
كله ج ابن عباس رضي الله عنهما بلغه ان ابن عمر رضي الله عنهما
روي ان الميت ليعذب ببكا اهله قال ذهل ابو عبد الرحمن انما مر

النبي صلى الله عليه بيهودي يبكي على ميت فقال انه ليبكي عليه وانه ليعذب •
د ابن عمر عن النبي صلى الله عليه قال في الضب لا اكله ولا احله
ولا احرمه فقال زيد الاصم قلت لابن عباس ان ناسا يقولون
انه عليه السلم قال في الضب لا اكله ولا احله ولا احرمه قال
بئس ما قلتم ما بعث الله النبي محللا ولا محرما • ه ابن عمر ان النبي صلى
الله عليه وقف على قليب بدر فقال هل وجدتم ما وعد ربكم
حقا ثم قال انهم الان يسمعون ما اقول فذكروه لعايشه رضي
الله عنها فقالت لا بل قال انهم ليعلمون ان الذي كنت اقول
لهم هو الحق قال النظام وهذا هو التكذيب • و لما روى فاطمه
بنت قيس ان زوجي طلقني ثلثا ولم يجعل لي رسول الله عليه السلم سكنى
ولا نفقة وقال عمر لا نقبل قول امراه لا ندري اصدقت ام كذبت
وقالت عايشه رضي الله عنها يا فاطمه فتنت الناس ومعلوم انها
كانت من المهاجرات مع انها عند عمر وعايشه رضي الله عنهما
كاذبة ز اراد عمر رضي الله عنه ضرب ابي موسى رضي الله عنه
في خبر الاستيذان حتى شهد له ابو سعيد قال النظام وانتم تقولون
لا يجوز تهمتهم ح كان علي رضي الله عنه يستحلف الرواة ولو
كانوا غير متهمين ولان عليا اعلم بهم منا • ط حميد بن عبد الرحمن

الحميري بعث ابن اخ له الى الكوفة وقال سله علي بن ابي طالب عن
الحديث الذي رواه عنه اهل الكوفة في البصرة فان كان حقا فخبرنا
عنه فاتى الكوفة فلقي الحسن بن علي رضي الله عنهما فاخبره الخبر
فقال له الحسن ارجع الى عمك وقل له قال امير المومنين يعني اباه اذا
حدثتكم عن رسول الله فاني لن اكذب على الله ولا على رسوله واذا
حدثتكم برايي فانما انا رجل محارب ويروي عنه هذا المعنى
بروايات قال عمرو بن عبيد وهاشم الاوقص فيرى ان قوله امرت
ان اقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين من ذلك • وقوله في
ذي الثدية ما كذبت وما كذبت به فاندر تم كان الشي عنده حقا
فيقول ان الرسول امرني به لان الرسول كان آمرا بكل حق •
ي ورويتم عن ابي سعيد الخدري وجابر وانس رضي الله عنهم انه
عليه السلام قال وذكر سنه مائة انه لا يبقى على ظهرها نفس منفوسة
ثم روى ان عليا رضي الله عنه قال لابن مسعود انك تفتي الناس
قال اجل واخبرهم ان الاخير شر قال واخبرني ما سمعت منه قال
سمعته يقول لا ياتي على الناس مائة وعلى الارض عين مطروفة فقال
علي اخطات واخطات في اول فتواك انما قال ذلك لمن حضره يومئذ
وهل الرجاء بعد مائة • يا ابو هريرة انه قال عليه السلام الشمس والقمر

ثوران مكوران في النار يوم القيامة قال الحسن ما ذنبهما قال ابو هريرة
احدثك عن رسول الله صلى الله عليه وهذا من الحسن رد على ابي هريره •
يب قال علي لعمر رضي الله عنهما في قصة الجنين ان كان
هذا جهد رايهم فقد قصروا وان كانوا قاربوك فقد غشوك
وهذا من علي حكم بجوارا اللبن • يج ابو الاشعث قال كنا في غزاة
وعلينا معويه رضي الله عنه فاصبنا ذهبا وفضة وامر معويه رجلا
يبيعها للناس في اعطايهم فتسارع الناس فيها فقام عبادة بن الصامت
رضي الله عنه فنهاهم فردوها فاتى الرجل معويه فشكا اليه فقام
معويه خطيبا فقال ما بال اقوام يحدثون عن رسول الله صلى الله
عليه احاديث يكذبون فيها فقام عبادة وقال والله لنحدثن
عن رسول الله وان كره معويه فهذا يدلك اما على كذب عبادة
او كذب معويه ولو كذبنا معويه لكذبنا اصحاب صفين كالمغيرة
وغيره وعلى ان معويه لو كان كذابا لما ولاه عمر وعثمان
على الناس • يد ان ابا موسى على منبر الكوفة لما بلغه ان عليا
رضي الله عنه اقبل من البصرة فحمد الله ثم قال يا اهل الكوفة والله
ما اعلم واليا احرص على صلاح الرعية مني والله لقد منعتكم حقا
كان لكم بيمين كاذبة فاستغفر الله منها وهذا اقرار منه على نفسه

باليمين الكاذبة • يه روى ابو بكر وعمر رضي الله عنهما يوم السقيفه
انه عليه السلم قال الايمة من قريش ثم رويتم اشيا ثلثه تناقضه احدها
قول عمر رضي الله عنه في آخر موته لو كان سالم حيا لما تخالجني فيه
شك وسالم مولى امراة من الانصار وهي حازت ميراثه وثانيها ان
النبي عليه السلام قال اسمع واطع ولو كان عبدا حبشيا وثالثها
قوله عليه السلام لو كنت مستخلفا من هذه الامة احدا من غير مشورة
لاستخلفت ابن ام عبد • يو لما روى ابو هريره انه عليه السلم قال
ان المراة والكلب والحمار يقطعن الصلوة مشت عايشه رضي الله عنها
في خف واحد وقالت لاحنثن ابا هريرة فاني ربما رايت الرسول
عليه السلام وسط السرير وانا على السرير بينه وبين القبلة يز روت
ابو هريرة عنه عليه السلام ان الميت على من غسله الغسل وعلى من حمله
الوضو فبلغ ذلك عايشه فقالت انجاس موتاكم وهذا تكذيب •
يح عن ابرهيم ان عليا بلغه ان ابا هريرة يبتدي بميامنه في الوضو
وفي اللباس فدعا بما فتوضا وبدا بمياسره وقال لاخالفن ابا هريرة •
يط ان اصحاب عبد الله لما بلغهم خبر ابي هريرة من قام من منامه
فلا يغمسن يده في الانا حتى يغسلها ثلثا قالوا ان ابا هريرة مكثار فكيف
نصنع بالمهراس • ك لما قال ابو هريره حدثني خليلي قال له علي رضي الله عنه

متى كان خليلك وقال عمرو بن عبيد كانه ما سمع قوله عليه السلام لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا • كا لما روى ابو هريرة من اصبح جنبا فلا صوم له ارسل مروان في ذلك الى عايشة وحفصة رضي الله عنهما فقالتا كان النبي عليه السلام يصبح جنبا فذهب الى ابي هريرة فاخبره بذلك فقال ابو هريرة اخبرني بذلك الفضل بن عباس قال النظام والاستدلال به من ثلثة اوجه احدها انه استشهد ميتا وثانيها انه لو لم يكن متهما فيهم لما سالوا عنه • ثالثها ان عايشة وحفصة كذبتاه • كب ولما روى ابو سعيد الخدري خبر الربوا قال ابن عباس نحن اعلم بهذا وفينا نزلت اية الربوا فقال الخدري احدثك عن رسول الله وتقول لي ما تقول والله لا يظلني واياك سقف بيت وهذا كذب بين ابن عباس وابي سعيد • كج لما قدم ابن عباس البصرة سمع الناس يحدثون عن ابي موسى عن النبي عليه السلام وكتب اليه فقال ابو موسى لا اعرف الاحاديث • كد روى ان عمر رضي الله عنه كان اذا ولي اصحاب رسول الله الاعمال وشيعهم قال لهم عند الوداع قولوا احدث عن رسول الله قال النظام فلولا التهمة والا لما جاز المنع من العلم • كه رووا عن سهل بن ابي حثمة في القسامة ثم ان عبد الرحمن بن عبيد قال والله

منها

ما كان الحديث كما حدث سهل ولقد وهم وانما كان النبي عليه السلام كتب الى اهل خيبر قتيلا وجد وافي وديكم فدوه فكتبوا يحلفون بالله ما قتلوه فوداه الرسول من عنده وقال محمد بن اسحق سمعت عمرو بن شعيب في المسجد الحرام يحلف بالله الذي لا اله الا هو ان حديث سهل ليس كما حدث • كو قال اصحاب الشعبي له انك لا ترى طلاق المكره قال انتم تكذبون علي وانا حي فكيف لا تكذبون على ابرهيم وقد مات كز قال ابن ابي مليكة الا تعجب حدثني عروة عن عايشة رضي الله عنه انها قالت اهللت بعمرة وقال القسم انها قالت اهللت بحجة • كح قال صدقة بن يسار سمعت انه عليه السلام قال في الذي سافر وحده وفي الاثنين شيطان وشيطانان ولقيت القسم بن محمد فسالته فقال كان النبي عليه السلام بعث البريد وحده وكان النبي وصاحبه وحدهما فهذا من القسم تكذيب بهذا الخبر • كط كان ابن سيرين يعيب الحسن في التفسير وكان الحسن يعيبه في التعبير ويقول كانه مرو له يعقوب • ل ابن عباس رضي الله عنهما الحجر الاسود من الجنة وكان اشد بياضا من الثلج حتى سودته خطايا اهل الشرك فسيل ابن الحنفية عن الحجر وقيل ابن عباس يقول هو من الجنة فقال هو من بعض الاودية قال النظام لو كان كفر اهل الجاهلية

يسود الحجر لكان اسلام المومنين يبيضه ولان الحجارة قد تكون سودا وبيضا فلو كان ذلك السواد من الكفر لوجب ان يكون سوادها بخلاف ساير الاحجار ليحصل التمييز ولانه لو كان كذلك لاشتهر ذلك لانه من الوقايع العجيبة كالطير الابابيل • لا روى ابو سعيد الخدري انه لا هجرة بعد الفتح لكن جهاد ونية فقال له مروان كذبت وعنده رافع بن خديج وزيد بن ثابت وهما قاعدان على سريره فقال ابو سعيد لو شاء هذان لعرفاك ولكن هذا يخاف ان تنزعه عن عرافة قومه وهذا يخشى ان تنزعه عن الصدقة فسكتا فرفع المروان عليه الدرة فلما رايا ذلك قالا صدق لب عطا بن ابي رباح قيل له روى عكرمة عن ابن عباس انه قال كان يقول سبق الكتاب الخفين فقال كذب انا رايت ابن عباس يمسح على الخفين لج قال ايوب لسعيد بن جبير ان جابر بن زيد يقول اذا زوج السيد العبد فالطلاق بيد السيد فقال كذب جابر • لد قال عروة لابن عباس اضللت الناس يا ابن عباس قال وما ذاك يا عروة قال تامر بالعمرة في هذه الايام وليست فيها عمرة قال افلا تسال امك عن هذا فانها قد شهدته فقال عروة فان ابا بكر وعمر كانا لا يفعلانه

قال هذا الذي ضلكم احدثكم عن رسول الله وتحدثوني عن ابي بكر وعمر فقال عروة ابو بكر وعمر كانا اتبع لسنة رسول الله صلى الله عليه واعلم بها منك وهذا تكذيب من عروة لابن عباس • له رويتم عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي ثم رويتم انه سيل عن الكلالة فقال اقول فيها برايي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمني ومن الشيطان قال النظام وهذان الاثران متنافضان ثم رويتم ان عمر رضي الله عنه قال اني لاستحيي ان اخالف ابا بكر قال النظام فان كان عمر استقبح مخالفة ابي بكر فلم خالفه في ساير المسايل فانه خالفه في الجد وفي اهل الردة وقسمة الغنايم • لو ثم ان النظام قدح في ابن مسعود رضي الله عنه خاصة من وجوه آ زعم انه راى القمر انشق وهذا كذب ظاهر لان الله تعالى ما شق القمر له وحده وانما تشقه اية للعالمين فكيف لم يعرف ذلك غيره ولم يورخ الناس به ولم يذكره شاعر ولم يسلم عنده كافر ولم يحتج به مسلم على ملحد • ب انكر ابن مسعود كون المعوذتين من القران فكانه ما شاهد قراءة الرسول عليه السلام بهما ولم يهتد الى ما فيهما من فصاحة المعجزة او لم يصدق جماعة الامة في كونهما

من القران فان كانت تلك الجماعة ليست حجة عليه فاولى ان لا
يكون حجة علينا فنحن معذورون في ان لا نقبل قولهم ج لما ترك المسلمون
قراءة زيد وهو خالف الكل ولم يقرا بها د لما صلى عثمان رضي
الله عنه بمنى اربعا عابه فقيل له فيه فقال الخلاف شر والفرقة
شر ثم انه عمل بالفرقة في امور كثيرة ه وما زال يقدح في عثمان
ويبتر القول فيه منذ اختار قراءة زيد و راى ناسا من الشرط فقال
هولاء اشبه من رايت بالجن ليلة الجن ثم قال علقمة قلت لابن
مسعود اكنت مع النبي عليه السلام ليلة الجن فقال ما شهدها
منا احد ر سال عمر رضي الله عنه عن شي من الصرف فقال لا باس
به فقال عمر لكني اكرهه فقال قد كرهته اذ كرهته فرجع عن
قول الى قول بغير دليل قال النظام فقد ثبت قدح بعضهم في
البعض فان صدق القادح فقد توجه العيب وان كذب
فكذلك اما الخوارج فقد طعنوا في الصحابة من وجوه احدها
قالوا رايناهم قبلوا خبر الواحد على مناقضة كتاب الله تعالى وذلك
يوجب القطع بفساد ذلك الخبر والطعن في العامل به بيانه ان الله
تعالى ذكر انواع المعاصي من الكفر والقتل والسرقة فلما ذكر
الزنا استقصى الكلام فيه فانه تعالى نهى عنه فقال ولا تقربوا الزنا

ثم اوعد عليه بالنار كما صنع بجميع المعاصي ثم ذكر الجلد ثم خصه
باحضار المسلمين وبالنهي عن رحمته والرافة عليه بقوله ولا تاخذكم
بهما رافة في دين الله ثم جعل على من رمى مسلما بالزنا ثمانين جلدة ولم
يجعل ذلك على من رماه بالقتل ولا بالكفر وبما هو اعظم ثم قال
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون ثم ذكر من رمى به
زوجته وبين هناك احكام اللعان وقال الزانية لا ينكحها الا زان
او مشرك ثم خصه بان جعل الشهود عليه اربعا فمع هذه المبالغة
العظيمة كيف يجوز اهمال ما هو اجل احكامها واعظم مراتبها وهو الرجم
ثم انه تعالى ذكر ايات صريحة في نفي الرجم احدها قوله الزانية
والزاني فاجلدوا وهذا اصرح في وجوب الجلد على كل الزناة وصريح
في نفي الرجم وثانيها قوله فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب
والرجم لا نصف له وثالثها وهو الدلالة العقلية ان الرجم لو كان
مشروعا لوجب ان ينقل نقلا متواترا لانه من الوقايع العظيمة فحيث
لم ينقل دل على انه غير مشروع ثم انهم قبلوا خبر الواحد في الرجم مع كونه
على مناقضة هذه الادلة الشرعية والعقلية فكان الطعن متوجها
قطعا وثانيها رويتم عن رسول الله صلى الله عليه انه خرج يوما
على اصحابه وهم يكتبون احاديث من احاديثه فقال ما هذه الكتب

اكتابا مع كتاب الله تعالى يوشك ان يغضب الله تعالى لكتابه فلا يدع
في قلب ولا ورق منه شيا الا اذهبه ورويتم ايضا انه قال اذا اتاكم
حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه والا فردوه
ثم انكم مع ذلك جوزتم المسح على الخفين مع صريح قوله تعالى اذا
قمتم الى الصلوة وقلتم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وحرمتم
نكاح المراة على عمتها وخالتها وبنت اختها واخيها مع قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم وكيف يجلد العبد القاذف اربعين مع
قوله والذين يرمون المحصنات ولم يذكر حرا ولا عبدا وكيف يجلد
العبد على الزنا خمسين وانما ذكر الله تعالى الاما دون العبيد فقال
وعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وكيف رددتم شهادة
العبد مع قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم ومع قوله ممن ترضون
من الشهداء وكيف منعتم من امامة غير القرشي مع قوله اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وثالثها ما يروى من شتم
بعضهم بعضا ولنذكر من ذلك حكايات الحكاية الاولى
حكى ابن داب في مجادلات قريش قال اجتمع عند معوية عمرو بن
العاص وعتبة بن ابي سفيان والوليد بن عقبة والمغيرة بن شعبة ثم
احضروا الحسن بن علي رضي الله عنهم ليسبوه فلما حضر تكلم عمرو بن العاص

وذكر عليا رضي الله عنه ولم يترك شيا من المساوي وفيما قال ان عليا
شتم ابا بكر وشرك في دم عثمان الى ان قال واعلم انك واباك من
شر قريش ثم خطب كل واحد منهم بمساوي علي والحسن رضي الله عنهما
ومقابحهما ونسبوا عليا الى قتل عثمان ونسبوا الحسن الى الجهل والحمق
فلما آل الامر الى الحسن رضي الله عنه خطب ثم بدا بشتم معوية رضي الله
عنه وطول فيه الى ان قال له انك كنت ذات يوم تسوق باكبر
ويقود به اخوك هذا القاعد وذلك بعد ما عمي ابو سفين فلعن رسول
الله صلى الله عليه الجمل وراكبه وقايده وسايقه فكان ابوك الراكب
واخوك القايد وانت السايق ثم قال لعمرو بن العاص انما انت سبه
كما انت فامك زانية اختصم فيك خمسة نفر من قريش كلهم يدعي
عليك انك ابنه فغلب عليك جزار قريش من الامهم حسبا واقلهم منصبا
واعظمهم لعنة ثم انت الشاني محمد فانزل الله تعالى على نبيه عليه
السلام ان شانيك هو الابتر ثم هجوت رسول الله صلى الله عليه سبعين
قافية فقال رسول الله اللهم اني لا احسن الشعر فالعنه لكل قافية
لعنة واما انت يا ابن ابي معيط فوالله ما الومك ان تبغض عليا وقد
جلدك في الخمر وفي الزنا وقتل اباك صبرا بامر رسول الله صلى الله عليه السلم
يوم بدر وسماه الله تعالى في عشر آيات مومنا وسماك فاسقا وانت علج من

صفورية

من اهل صفورية • واما انت يا عتبة فما انت بحصف فاجيبك ولا
عاقل فاعاتبك واما وعدك اياي بالقتل فهلا قتلت الذي وجدت
على فراشك مع اهلك • واما انت يا مغيرة ابن شعبة فمثلك مثل
البعوضة اذ قالت للنخلة استمسكي فاني عليك نازلة فقالت النخلة والله
ما شعرت بوقوعك علي واما زعمك انه قتل عثمان فلعمري لو قتل
عثمان ما كنت منه في شي وانك لكاذب قال الخوارج فهذه المشاتمة
العظيمة المتناهية التي دارت بينهم تدل على انهم ما كانوا يمسكون
السنتهم عن القذف والقدح في الدين والعرض وذلك يوجب القدح
العظيم في احدى الطائفتين • الحكاية الثانية ان عثمان اخر عن
عايشة رضي الله عنهما بعض ارزاقها فغضبت ثم قالت يا عثمان اكلت
امانتك وضيعت الرعية وسلطت عليهم الاشرار من اهل بيتك
والله لولا الصلوات الخمس لمشى اليك اقوام ذوو بصاير يذبحونك
كما يذبح الجمل فقال عثمان رضي الله عنه ضرب الله مثلا للذين كفروا
امراة نوح وامراة لوط الاية فكانت عايشة تحرض عليه جهدها
وطاقتها وتقول ايها الناس هذا قميص رسول الله صلى الله عليه
لم يبل وقد بليت سنته اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا ثم ان عايشة
ذهبت الى مكة فلما قضت حجها وقربت من المدينة اخبرت بقتل

عثمان فقالت ثم ماذا فقالوا بايع الناس علي بن ابي طالب فقالت
عايشة قتل عثمان والله مظلوما وانا طالبة بدمه والله ليوم من
عثمان خير من علي الدهر كله فقال لها عبيد بن ام كلاب ولم تقولين
ذلك فوالله ما اظن ان بين السماء والارض احدا في هذا اليوم اكرم
على الله من علي بن ابي طالب فلم تكرهين ولاية الم تكوني تحرضين
الناس على قتله وقلت اقتلوا نعثلا فقد كفر فقالت عايشة لقد
قلت ذلك ثم رجعت عما قلت وذلك انكم استتبتموه حتى اذا جعلتموه
في القبضة قتلتموه فوالله لاطلبن بدمه فقال عبيد بن ام كلاب
هذا والله تخليط يا ام المومنين • الحكاية الثالثة الخصومة العظيمة
التي كانت بين عبد الله بن مسعود وابي ذر وعمار وبين عثمان والخصومة
التي كانت بين عبد الله بن مسعود وبين زيد بن ثابت رضي الله عنهم
حتى آل الامر الى الضرب والنفي عن البلد واللعن وكل ذلك يقتضي
توجه القدح الى عدالة بعضهم • الحكاية الرابعة مقتل عثمان
رضي الله عنه والجمل والصفين ثم قالت الخوارج رايناهولاء المحدثين
يجرحون الراوي بادنى سبب ثم انهم مع علمهم بهذه القوادح العظيمة
يقبلون روايات الصحابة ويعملون بروايات القادح والمقدوح
فيه وهذا ليس من الدين في شي بل هولاء المحدثون اتباع كل من عز

وعبيد كل من غلب ويرون لاهل كل دولة في ملكهم فان انقضت دولتهم
تركوهم وما رواه الكل ان اماما يكون منهم وانه يملا الارض
عدلا بعد ان ملئت جورا فروت الحنفية ذلك لنفسها وروت العباسية
لنفسها حتى سموا ولد المنصور مهديا وحتى روت الاموية مثل ذلك
في السفياني وسموا سليمان بن عبد الملك مهديا وحتى روت الثانية
في الاصفر القحطاني الى ان خرج ابن الاشعث على ذلك الطمع تارة
ويزيد بن المهلب اخرى • ورابعها قالوا انا نعلم بالضرورة
ان رسول الله عليه السلام متى كان شرع في الكلام والصحابة رضي
الله عنهم ما كانوا يكتبون كلامه من اوله الى اخره لفظا لفظا
وانما كانوا يسمعونه ثم يخرجون من عنده وربما رووا ذلك الكلام
بعد ثلثين سنة ومن المعلوم ان العلما الذين تعودوا تلقف الكلام
ومارسوه وتمرنوا عليه لو سمعوا كلاما قليلا مرة واحدة فارادوا
اعادته في تلك الساعة بتلك الالفاظ من غير تقديم وتاخير لعجزوا عنه
فكيف الكلام الطويل بعد المدة المتطاولة من غير تكرار ولا كتبه
ومن انصف قطع بان هذه الاخبار التي رووها ليس من الفاظها لفظ
الرسول عليه السلم ثم معدل الكلام بعد مدة لا يمكنه ان يعيد معناه
بتمامه فان الانسان مظنة النسيان بل لا يعيد الا بعضه واذا كان

كذلك لزم القطع بسقوط الحجة عن هذه الالفاظ لا سيما قد جربناهم
فرايناهم يذكرون الكلام الواحد في الواقعة الواحدة بروايات
كثيرة مع زيادات ونقصانات واحسن الاحوال في ذلك ان
يحمل على ما قلناه من عدم حفظ الالفاظ وتغير التقديم والتاخير
بسبب طول المدة وكل ذلك يوجب القدح في هذه الاخبار • و
الجواب واعلم ان اعتماد اصحابنا في هذا الباب على نكتة واحدة
وهي ان ايات القران دالة على سلامة احوال الصحابة وبراتهم عن
المطاعن واذا كان كذلك وجب علينا ان نحسن الظن بهم الى ان
يقوم دليل قاطع على الطعن فيهم واما المطاعن التي ذكرتموها فمروية
بالاحاد فان فسدت رواية الاحاد فسدت هذه المطاعن وان
صحت فسدت هذه المطاعن ايضا فعلى كل التقديرات هذه المطاعن
مدفوعة فسقط الاصل الذي ذكرناه سليما • واما طعن الخوارج فهو
بنا على ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا يجوز وقد تقدم القول
فيه واما قولهم ان الظاهر ان هذه الالفاظ ليست الفاظ الرسول
عليه السلام قلنا لما ثبت الظاهر من حال الراوي لعدالته وقد اخبر بانها
الفاظ الرسول عليه السلم وجب تصديقه فيه ظاهرا • القسم الثاني
في الخبر الذي لا نقطع بكونه صدقا او كذبا وفيه ابواب •

## الباب الاول

في اقامة الدليل على انه حجة في الشرع اختلف الناس فيه فالاكثرون
جوزوا التعبد به عقلا والاقلون منعوا منه عقلا اما المجوزون
فمنهم من قال وقع التعبد به ومنهم من قال لم يقع والذين قالوا
وقع التعبد به اتفقوا على ان الدليل السمعي دل عليه واختلفوا في
ان الدليل العقلي هل دل عليه وذهب القفال وابن سريج منا
وابو الحسين البصري من المعتزلة كابي علي وابي هاشم والقاضي
عبد الجبار فقد اتفقوا على ان دليل التعبد به السمع فقط وهو قول
ابي جعفر الطوسي من الامامية اما الذين قالوا لم يرد التعبد به فهم
ثلث فرق الاول انه لم يوجد ما يدل على كونه حجة فوجب القطع
بانه ليس بحجة • والثاني انه جاء في الادلة السمعية ما يدل
على انه ليس بحجة • والثالث ان الدليل العقلي قائم على امتناع
العمل به ثم ان الخصوم باسرهم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذي
لا يعلم صحته كما في الفتوى وفي الشهادة • وفي الامور الدنيوية لنا
النص والاجماع والسنة المتواترة والقياس والمعقول اما النص
فوجهان الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طايفة ليتفقهوا في الدين الاية • وجه الاستدلال ان الله تعالى

اوجب الحذر باخبار الطايفة والطايفة هاهنا عدد لا يفيد قولهم
العلم ومتى وجب الحذر باخبار عدد لا يفيد قولهم العلم فقد وجب
العمل بالخبر الذي لا يقطع بصحته انما قلنا انه اوجب الحذر عند
اخبار الطايفة لانه اوجب الحذر بانذار الطايفة والانذار هو الا
خبار وانما قلنا انه اوجب الحذر بانذار الطايفة لقوله تعالى و
لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وكلمة لعل
للترجي وذلك في حق الله تعالى محال ولما تعذر حمله على ظاهره
وجب حمله على المجاز وذلك لان المترجي طالب للشي فاذا كان
الطلب لازما للترجي وجب حمل اللفظ على الطلب فيلزم ان يكون
الله تعالى طالبا للحذر وطلب الله تعالى هو الامر فثبت ان الله تعالى
امر بالحذر عند انذار الطايفة وانما قلنا ان الانذار هو الاخبار
لانه عبارة عن الخبر المخوف والخبر داخل في الخبر المخوف فثبت
ان الله تعالى اوجب الحذر عند اخبار الطايفة وانما قلنا ان
الطايفة هاهنا عدد لا يفيد قولهم العلم لان كل ثلثة فرقة والله
تعالى اوجب على كل فرقة ان يخرج منها طايفة والطايفة من الثلثة
واحد او اثنان وقول الواحد او الاثنين لا يفيد العلم وانما قلنا
انه تعالى لما اوجب الحذر عند خبر العدد الذي لا يفيد قولهم العلم

وجب العمل بذلك الخبر لان قوما اذا فعلوا فعلا وروى الراوي
لهم خبرا يقتضي المنع من ذلك الفعل فاما ان يجب عليهم تركه
عند سماع ذلك الخبر او لا يجب فان وجب فهو المراد من وجوب
العمل بمقتضى ذلك الخبر واذا ثبت وجوب العمل بمقتضى
ذلك الخبر في هذه الصورة وجب العمل به في ساير الصور ضرورة
ان لا قايل بالفرق • وان لم يجب الترك لم يجب الحذر وذلك
ينافي ما دلت الاية عليه من وجوب الحذر • فان قيل لا نسلم
ان الله تعالى اوجب الحذر عند انذار الطايفة فاما قوله تعالى
لعلهم يحذرون قلنا سلمنا انه لا يمكن حمله على ظاهره فلم قلتم
انه يجب حمله على ذلك المجاز ولم لا يجوز حمله على مجاز اخر لا بد فيه
من الدليل سلمنا وجوب الحذر عند الانذار لكن لا نسلم ان
الانذار هو الاخبار فان الانذار من جنس التخويف فنحن نحمل الاية
على التخويف الحاصل من الفتوى بل هذا اولى لانه اوجب التفقه
لاجل الانذار والتفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا في الرواية • فان
قلت الحمل على الفتوى متعذر لوجهين الاول انا لو حملناه
على الفتوى لاختص لفظ العموم بغير المجتهد لان المجتهد لا يجوز
له العمل بفتوى المجتهد لكن التقييد غير جايز لان الاية مطلقة

في وجوب انذار القوم سوا كانوا مجتهدين او لم يكونوا كذلك
اما لو حملناه على رواية الخبر لا يلزمنا ذلك لان الخبر كما يروى لغير
المجتهد فقد يروى ايضا للمجتهد الثاني ان من شرب النبيذ
فروى انسان له خبرا يدل على ان شاربه في النار فقد اخبره بخبر
مخوف ولا معنى للانذار الا ذلك فصح وقوع اسم الانذار على الرواية
ثم بعد ذلك نقول لا يخلو اما ان لا يقع اسم الانذار على الفتوى
او يقع فان لم يقع فقد حصل الغرض من ان المراد من الانذار الرواية
لا الفتوى وان وقع لم يجز جعله حقيقة فيهما دفعا للاشتراك فوجب
جعله حقيقة في القدر المشترك وهو الخبر المخوف وعلى هذا التقدير
يكون الانذار متناولا للرواية والفتوى جميعا وذلك مما لا يضرنا •
قلت الجواب عن الاول انه كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى
تخصيص لفظ القوم بغير المجتهد يلزم من حمله على الرواية تخصيص
لفظ القوم بالمجتهد لاجماعنا على انه لا يجوز للعامي ان يستدل بالحديث
فالتقييد لازم عليكم كما انه لازم علينا فعليكم الترجيح ثم انه معنا
لان غير المجتهد اكثر من المجتهد والتقييد كلما كان اقل كان
اولى • وعن الثاني انه اذا كان المراد من الانذار القدر المشترك
بين الفتوى والرواية والمامور به اذا كان مشتركا فيه بين صور كثيرة

كفى في الوفا بمقتضى الامر الاتيان بصورة واحدة من تلك الصور
لانه اذا كان المطلوب ادخال القدر المشترك بين الفتوى
والرواية في الوجود وذلك المشترك يحصل في الفتوى فالقول
بكون الفتوى حجة يكفي في العمل بمقتضى النص ولا يبقى للنص دلالة
على وجوب العمل بالرواية سلمنا ان المراد من الانذار رواية الخبر
فقط لكن لم لا يجوز ان يكون المراد رواية اخبار الاولين وكيفية
ما فعل الله تعالى بهم لان سماع اخبارهم يقتضي الاعتبار على ما قال
تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب او يكون المراد منه
التنبيه على وجوب النظر والاستدلال سلمنا ان الاية تقتضي
وجوب الحذر عند خبر الطايفة فلم قلت ان الطايفة اسم لعدد لا
يفيد قولهم العلم قوله لان كل ثلثة فرقة والخارج من الثلثة
واحد او اثنان قلنا لا نسلم ان كل ثلثة فرقة فما الدليل
ثم ان الذي يدل على بطلانه وجهان الاول انه يقال الشافعية
فرقة واحدة لا فرق ولو كان كل ثلثة فرقة لما كانت الشافعية
فرقة واحدة بل فرقا الثاني انه تعالى اوجب على كل فرقة ان
يخرج منها طايفة للتفقه ولو كان كل ثلثة فرقة لوجب ان
يخرج من كل ثلثة واحد للتفقه وذلك باطل بالاتفاق

سلمنا ان الطايفة اسم لعدد لا يفيد قولهم العلم فلم قلت لم لا يقتضي
وجوب الحذر بقول عدد لا يفيد قولهم العلم بيانه ان الطايفة عندكم
اسم للواحد او الاثنين وقوله ولينذروا قومهم ضمير الجمع واقل
الجمع ثلثة على ما تقدم فاذن قوله ولينذروا ليس عايدا الى كل واحد
من تلك الطوايف بل الى مجموعها فلم قلت ان مجموع تلك الطوايف
ما بلغوا حد التواتر سلمنا ان الاية تقتضي وجوب الحذر عند خبر
من لا يفيد قوله العلم فلم قلت انها تقتضي وجوب العمل بذلك
الخبر فانا نوجب عليهم ذلك الترك للاحتياط حتى انه لو كان عاميا
وجب عليه الرجوع الى المفتي فان اذن له جاز له العود اليه وان
كان مجتهدا نظر في ساير الادلة فان وجد فيها ما يقتضي المنع
من ذلك الفعل امتنع عنه والا جاز له العود اليه والجواب
قوله لم قلت انه يفيد وجوب الحذر قلنا لثلثة اوجه الاول
انه لا يمكن حمله على ظاهره فوجب حمله على الامر به قوله لم قلت
ليس هاهنا مجاز آخر قلنا لان الاصل عدم المجاز فاذا وجد هذا
المجاز الواحد فالظاهر عدم ساير المجازات الثاني ان قوله تعالى
لعلهم يحذرون يقتضي امكان تحقق الحذر في حقهم والحذر هو
التوقي من المضرة والفعل الذي يقتضي خبر الواحد المنع منه قد لا يكون

مضرا في الدنيا فلا بد وان يكون مضرا في الاخرة والا لم يكن الحذر
ممكنا ولا معنى لمضرة الاخرة الا العقاب فاذا كان هو بحال
يحذر عنه وجب ان يكون بحال يترتب العقاب على فعله ولا
معنى لقولنا خبر الواحد حجة الا هذا القدر الثالث ان
قوله تعالى لعلهم يحذرون ان لم يقتض وجوب الحذر فلا اقل
من ان يقتضي حسن الحذر وذلك يقتضي جواز العمل بخبر الواحد
والخصم ينكره فصار محجوجا به قوله لم لا يجوز ان يكون المراد
الفتوى قلنا للوجهين المذكورين احدهما انا لو حملناه عليه
لزم تخصيص القوم بغير المجتهد قوله لو حملناه على الرواية
لزم تخصيصه بالمجتهد قلنا لا نسلم فان الخبر كما يروى للمجتهد
فقد يروى لغير المجتهد بلى لا يجوز لغير المجتهد ان يتمسك به
لكن ينتفع به من وجوه اخر منها انه ينزجر من فعله ويصير ذلك
داعيا له الى الرجوع الى المفتي وربما يبحث عنه واطلع على
معناه الوجه الثاني انا نحمل على القدر المشترك قوله
يكفي في العمل به ثبوته في صورة واحدة قلنا الجواب عنه من
وجهين الاول انه رتب وجوب الحذر على مسمى الانذار
الذي هو القدر المشترك فوجب كون هذا القدر المشترك علة الحكم

فوجب ان يكون الحكم ثابتا اينما ثبت هذا المسمى الثاني ان قبل
ورود هذه الاية اما ان يقال كان الامر بقبول الفتوى واردا
او ما كان واردا فان كان واردا لم يجز حمل هذه الاية عليه والا
كان ذلك تكريرا من غير فايدة وان قلنا انه ما كان واردا
وجب حمله على الامر بالصورتين والا تطرق الاجمال الى الاية
وهو خلاف الاصل قوله لم لا يجوز ان يكون المراد من
الانذار رواية اخبار الاولين قلنا الجواب عنه كما تقدم عن
السوال الاول قوله لم قلت كل ثلثة فرقة قلنا لان
الفرقة في اصل اللغة فعلة من فرق او فرق كالقطعة من
قطع او قطع وكل شي حصل الفرق او التفريق فيه كان فرقة كما
ان كل ما حصل القطع او التقطيع فيه كان قطعة ولذلك من شق
الخشبة يقال فرقها فرقا واذا كان كذلك فالفرقة في اللغة يقع
على كل واحد من الاشخاص حقيقة الا انا خصصناها في هذه
الاية بالثلثة حتى يمكن خروج الطايفة عنها فوجب ان يبقى حقيقة
في الثلثة قوله اصحاب الشافعي فرقة واحدة قلنا ذلك لانهم
بحسب المذهب امتازوا عن غيرهم فلاجل هذا الافتراق سموا فرقة
واحدة اما بحسب الشخص فهم فرق قوله الله تعالى اوجب على كل

فرقة ان تخرج منها طايفة للتفقه ولا تجب ذلك على كل ثلثة
قلنا ترك العمل به في حق هذا الحكم نسفي معمولا به في الباقي قوله
لم لا يجوز ان يكون المراد ان ينذر مجموع الطوايف قومهم قلنا
هذا باطل بقوله اذا رجعوا اليهم لانه لا يجوز ان يقال فلان رجع
الى ذلك الموضع الا بعد ان كان فيه ومعلوم ان الطايفة من كل
فرقة ما كانت في غير تلك الفرقة فلا يمكن ان يقال كل طايفة ترجع
الى كل الفرق بل انما يمكن رجوعها الى فرقتها الخاصة قوله
الضمير في قوله ولينذروا ليس ضمير الواحد والاسر قلنا هذا لا يضرنا
لانه تعالى قابل مجموع الطوايف بمجموع القوم فيتوزع البعض على
البعض قوله لم قلت انه يدل على وجوب الترك بذلك الخبر
قلنا لما تقدم قوله يجب عليه الترك في الحال ليستفتي ان كان
عاميا وليتامل ان كان مجتهدا قلنا هذا باطل لان العامي لا يجوز له
الاقدام على الفعل الا بعد ان يعلم او لا جواز ذلك الفعل من جهة
المفتي ومتى علم الفتوى لم يجب عليه الاستفتا مرة اخرى واما
المجتهد فان كان خبر الواحد حجة عليه فهو المطلوب وان لم يكن
دليلا لم يجب عليه التوقف لانعقاد الاجماع على ان الذي لا يكون دليلا
لا يمنعه عن فعل ما ثبت له جواز فعله بدليل متقدم • المسلك الثاني

لو وجب في خبر الواحد ان لا يقبل لما كان كون خبر الفاسق غير
مقبول معللا بكونه فاسقا لكنه معلل به فلم يجب في خبر الواحد
ان لا يقبل واذا لم يجب ان يقبل جاز قبوله في الجملة وهو المقصود بيان
الملازمة ان كون الراوي الواحد واحدا امر لازم لشخصه المعين
يمتنع خلوه عنه عقلا واما كونه فاسقا فهو وصف عرضي يطرى
ويزول واذا اجتمع في المحل وصفان احدهما لازم والاخر عرضي
مفارق وكان كل واحد منهما مستقلا باقتضا الحكم كان الحكم ابدا
مضافا الى اللازم لانه كان حاصلا قبل حصول المفارق وموجبا
لذلك الحكم وحين جا المفارق كان ذلك الحكم حاصلا بسبب ذلك
اللازم وتحصيل الحاصل مرة اخرى محال فيستحيل اسناد ذلك
الحكم الى ذلك المفارق مثاله يستحيل ان يقال الميت لا يكتب
لعدم الدواة والقلم عنده لان الموت لما كان وصفا لازما مستقلا
بامتناع صدور الكتابة عنه لم يجز تعليل امتناع الكتابة بالوصف
العرضي وهو عدم الدواة والقلم وانما قلنا انه معلل به لقوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا امر بالتثبت مرتبا
على كونه فاسقا والحكم المرتب على الوصف المشتق المناسب يقتضي كونه
معللا بما منه الاشتقاق ولا شك ان الفسق يناسب عدم القبول

فثبت بما ذكرنا ان خبر الواحد لو وجب ان لا يقبل لامتنع تعليل
ان لا يقبل خبر الفاسق بكونه فاسقا وثبت انه معلل به فخبر الواحد
لا يجب ان لا يقبل فهو اذن مقبول في الجملة • ومن الناس من
تمسك بالاية على وجه آخر وهو انه تعالى امر بالتثبت بشرط ان
يكون الخبر صادرا عن الفاسق والمشروط بالشي عدم عند عدم
الشرط فوجب ان لا يجب التثبت اذا لم يوجد مجي الفاسق واذا
جا غير الفاسق ولم يثبت فاما ان يجزم بالرد وهو باطل
والا لكان خبر العدل اسوا حالا من خبر الفاسق وهو باطل بالاجماع
فيجب القبول وهو المطلوب والله اعلم • المسلك الثالث السنة
المتواترة وهي ما روي انه عليه السلم كان يبعث رسله الى القبايل
لتعليم الاحكام مع ان كل واحد من اوليك الرسل ما كانوا با
لغين حد التواتر واعترض ابو الحسين البصري على هذه الدلالة بسوال
واقع فقال كان يبعثهم الى القبايل للفتوي او لرواية الخبر الاول
مسلم والثاني ممنوع بيانه ان العوام في القبايل كانوا اكثر من المجتهدين
فكانت حاجتهم الى الفتوى اشد من حاجتهم الى من يروي لهم
خبرا ليحتجوا به وبالجملة هب ان هذا الاحتمال ليس اظهر لكن لا بد
من قيام الدلالة على قطع هذا الاحتمال ليتم الاستدلال والله اعلم •

المسلك الرابع الاجماع العمل بخبر الواحد الذي لا يقطع بصحته مجمع عليه
بين الصحابة لان بعض الصحابة عمل بالخبر الذي لا يقطع على صحته
ولم يبد من احد منهم انكار على فاعله وذلك يقتضي حصول الاجماع
وانما قلنا ان بعض الصحابة عمل به لوجهين الاول وهو انه
روي بالتواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رضي الله عنه
على الانصار بقوله عليه السلم الايمة من قريش مع انه مخصص لعموم
قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم قبلوه ولم
ينكر عليه احد ولم ينقل له احد كيف تحتج علينا بخبر لا نقطع بصحته
فلما لم ينقل احد منهم ذلك علمنا ان ذلك كان كالاصل المقرر
عندهم • الثاني الاستدلال بامور لا ندعي التواتر في كل واحد
منها بل في مجموعها وتقريره ان نبين ان الصحابة عملوا على وفق خبر
الواحد ثم نبين انهم انما عملوا به لا بغيره اما المقام الاول
فبيانه بصور آ رجوع الصحابة الى خبر الصديق رضي الله عنهم في
قوله عليه السلام الانبيا يدفنون حيث يموتون وفي قوله الايمة من
قريش وفي قوله نحن معاشر الانبيا لا نورث • والى كتابه في معرفة
نصب الزكوات ومقاديرها ب روي ان ابا بكر رضي الله
عنه رجع في توريث الجدة الى خبر المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة

معلوم ان العمل ليس اجماعا
اذا ما نقل الجميع عليه
بين الصحابة

ونُقل عنه ايضًا انه قضى بقضية بين اثنين فاخبره بلال انه عليه السلم
قضى بخلاف قضايه فنقضه ٠ ج روي ان عمر رضى الله عنه
كان يجعل في الاصابع نصف الدية ويفصل بينها فيجعل في
الخنصر ستة والبنصر تسعة وفي الوسطى والسبابة عشر عشرة
وفي الابهام خمسة عشر فلما روي له في كتاب عمرو بن حزم
ان في كل اصبع عشرة رجع عن رايه ٠ د وقال في الجنين رحم
الله امرا سمع من رسول الله في الجنين شيا فقام اليه حمل بن
مالك فاخبره ان الرسول عليه السلام قضى فيه بغرة فقال عمر
رضى الله عنه لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره ٠ ه وانه كان لا يرى
توريث المراة من دية زوجها فاخبره الضحاك انه عليه السلام كتب
اليه ان يورث امراة اشيم الضبابي من دية زوجها فرجع اليه ٠
و تظاهرت الرواية ان عمر رضى الله عنه قال في المجوس ما ادرى
ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد اني سمعت رسول
الله صلى الله عليه يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم
الجزية واقرهم على دينهم ٠ ز انه ترك العمل برايه في بلاد الطاعون
بخبر عبد الرحمن ٠ ح روي عن عثمان رضى الله عنه انه رجع الى قول
فريعة بنت مالك اخت ابى سعيد الخدري حيث قالت جيت الي

رسول الله صلى الله عليه وسلم استاذنه بعد وفاة زوجي في موضع
العدة فقال عليه السلم امكثي في بيتك حتى تقضي عدتك ولم ينكر
عليها الخروج للاستفتا فاخذ عثمان بروايتها في الحال في ان المتوفى
عنها زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا ان
لم يكن لها من يقوم باحوالها ٠ ط اشتهر من على رضى الله عنه انه
كان يحلف الراوي وقبل رواية ابى بكر رضى الله عنه من غير حلف ٠
وايضا قبل رواية المقداد بن الاسود في حكم المذي ٠ ى رجوع الجماهير
الى قول عايشة رضى الله عنها في وجوب الغسل عن التقا الختانين ٠
يا رجوع الصحابة في الربا الى خبر ابى سعيد ٠ يب قال ابن عمر
رضى الله عنه كنا نخابر اربعين سنة فلا نرى به باسا حتى روى لنا
رافع بن خديج نهيه عليه السلام عن المخابرة ٠ يج قال انس رضى الله عنه
كنت اسقي ابا عبيدة وابا طلحة وابي بن كعب شرابا اذ اتى ات
فقال حرمت الخمر فقال ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرار فاكسرها
فقمت فكسرتها ٠ يد اشتهر عمل اهل قبا في التحول عن القبلة بخبر
الواحد ٠ يه قيل لابن عباس رضى الله عنهما ان فلانا يزعم ان موسى
صاحب الخضر ليس موسى بني اسرايل فقال ابن عباس كذب عدو الله
اخبرني ابي بن كعب قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ٠

وذكر موسى والخضر بشيء يدل على ان موسى صاحب الخضر هو
موسى بني اسرايل ٠ يو عن ابي الدردا انه لما باع معوية شيا
من اواني الذهب والفضة باكثر من وزنه قال ابو الدردا
سمعت النبي عليه السلام ينهى عنه فقال معوية لا ارى به باسا
فقال ابو الدردا من يعذرني من معوية اخبره عن الرسول وهو
يخبرني عن رايه لا ساكنتك بارض ابدا ٠ فهذه الاخبار قطرة
من بحر هذا الباب ومن طالع كتب الاخبار وجد فيها من هذا
الجنس ما لا حد له ولا حصر وكل واحد منها وان لم يكن متواترا لكن
القدر المشترك فيه بين الكل وهو العمل على وفق الخبر الذي لا يعلم
صحته معلوم فصار ذلك متواترا في المعنى ٠ واما المقام الثاني
وهو انهم انما عملوا على وفق هذه الاخبار لاجلها فبيانه من وجهين
الاول لو لم يعملوا لاجلها بل لامر اخر اما لاجتهاد تجدد لهم
او ذكروا اشيا سمعوا من الرسول عليه السلم لوجب من اجل العادة
والدين ان يظهروا ذلك اما العادة فلان الجمع العظيم اذا اشتد
اهتمامهم بامر قد التبس عليهم ثم زال اللبس عنهم فيه لدليل سمعوه او
لراي حدث لهم فيه فانه لا بد لهم من اظهار ذلك الدليل والاستبشار
بسبب الظفر به والتعجب من ذهاب ذلك عنهم وان جاز من الواحد

ان لا يظهر له ذلك لم يجز في الكل ٠ اما الدين فلان سكوتهم
عن ذكر ذلك الدليل وعملهم عند الخبر بموجبه يوهم انهم عملوا
لاجله كما يدل عملهم بموجب اية سمعوها على انهم عملوا لاجلها وايهام
الباطل غير جايز كما انه لو قال لهم قايل احكموا في هذه المسلة بمجرد
شهوتي فتذكروا عند ذلك خبرا سمعوه من الرسول عليه السلام
فانه لا يحسن من جهة الدين ان لا يبينوا انهم انما حكموا لذلك
الدليل لا لشهوة ذلك القايل ٠ الثاني ان طلب ابى بكر رضى الله
عنه من المغيرة شاهدا في ارث الجدة دليل على انه كان يرى ان
الحكم متعلق بروايتهما ٠ ولان عمر رضى الله عنه قال في الجنين
لولا هذه الرواية والا لقضينا فيه بغيره وترك رايه في دية الاصبع با
لخبر الذي سمعه وصرح ابن عمر رضى الله عنهما برجوعهم عن المخابرة
بخبر رافع ٠ وصرحوا بانهم رجعوا الى وجوب الغسل بالتقا الختانين
لاجل قول عايشة رضى الله عنها فثبت بمجموع هذين المقامين
ان بعض الصحابة عمل بالخبر الذي لم يعلم صدقه ٠ واما بيان
المقدمتين الباقيتين وهو انه لم يظهر من احد منهم الانكار
وانه متى كان كذلك انعقد الاجماع فتقريره سياتي ان شا الله في
مسلة القياس ٠ فان قيل لا نسلم عمل بعض الصحابة على وفق

الخبر الذي لم يعلم صحته اما دعوى الضرورة فممنوعة قال المرتضى
ان الضرورة لا تختص بها البعض مع المشاركة في طرقها والا
مامية وكل مخالف في خبر الواحد من النظام وجماعة من شيوخ
المتكلمين يخالفونهم فيما ادعوا فيه الضرورة مع الاختلاط باهل
الاخبار ويقسمون على انهم لا يعلمون ذلك ولا يظنون فان كذبتموهم
فعلتم ما لا يحسن وكلموكم بمثله واما الاستدلال فضعيف لان
الروايات التي ذكرتموها وان بلغت المائة والمائتين فهي غير
بالغة الى حد التواتر فلا تفيد العلم ويرجع حاصله الى اثبات خبر
الواحد بخبر الواحد سلمنا صحة هذه الروايات لكن لا نسلم انهم
عملوا بتلك الاخبار ولم لا يجوز ان يقال انهم لما سمعوا تلك الاخبار
تذكروا دليلا آخر دلهم على تلك الاحكام قوله لو كان كذلك لوجب
اظهاره من جهة الدين والعادة قلنا لا نزاع في ان ما ذكرتموه هو
الاحتمال الاظهر لكن القطع بوجوبه على كل حال ممنوع والمسألة
قطعية فلا يجوز بناؤها على مقدمة ظنية سلمنا عمل بعضهم بهذه
الاخبار لكن لا نسلم سكوت الكل عن الانكار فما الدليل عليه
ثم نقول انهم انكروه في صور احداها توقف رسول الله صلى
الله عليه وسلم عن قبول خبر ذي اليدين الى ان شهد ابو بكر وعمر

رضي الله عنهما وثانيها رد ابو بكر رضي الله عنه خبر المغيرة
في توريث الجدة حتى اخبره بذلك محمد بن مسلمة وثالثها
رد ابي بكر وعمر خبر عثمان رضي الله عنهم فيما رواه من اذن
رسول الله في رد الحكم بن ابي العاص حتى طالباه بمن يشهد
معه به ورابعها رد عمر رضي الله عنه خبر ابي موسى الاشعري
حتى شهد له ابو سعيد الخدري وخامسها رد عمر خبر فاطمة
بنت قيس وسادسها رد علي رضي الله عنه خبر ابي سنان الاشجعي
في قصة بروع بنت واشق وايضا فقد ظهر عنه تحليف الرواة و
سابعها رد عايشة خبر ابن عمر رضي الله عنهم في تعذيب الميت ببكاء
اهله عليه وثامنها ان عمر رضي الله عنه منع ابا هريرة من الرواية
سلمنا سكوتهم عن الانكار لكن السكوت انما يدل على الاجماع اذا
صدر عن الرضا فلم قلت ان الامر كذلك بل ههنا احتمالات
اخر سوى الرضا من التقية والخوف سلمنا اجماعهم على قبول
الخبر الذي لا نعلم صحته لكن دل على انهم قبلوا جميع انواع الخبر
الذي يكون كذلك او على انهم قبلوه في الجملة والاول ظاهر الفساد
والثاني يقدح في غرضكم لانهم لما اتفقوا على قبول نوع من انواع الخبر
الذي لا يعلم صحته لم يلزم من اجماعهم على قبول ذلك النوع اجماعهم

على قبول ساير الانواع لاحتمال ان يامر الله تعالى بالعمل بذلك النوع
دون النوع الآخر ثم انه لما لم ينقل الينا ذلك النوع الذي اجمعوا
على قبوله لم يعرف ذلك النوع فاذن لا نوع من انواع خبر الواحد
الا ولا ندري انه هل هو ذلك النوع الذي اجمعوا على قبوله او غيره
واذا كان كذلك وجب التوقف في الكل سلمنا ان النوع الذي
اجمعوا على العمل به معلوم فلم قلت انه لما جاز لهم العمل بخبر الواحد
جاز لنا بيانه ان الصحابة كانوا قد شاهدوا الرسول عليه السلام
وعرفوا مجاري كلماته ومناهج رموزه واشاراته وعرفوا احوال
اولئك الرواة في العدالة وعدمها في الافعال الموجبة للعدالة والا
فعال المنافية لها واذا كان كذلك كان ظنهم بصدق تلك
الاخبار وعدالة الرواة اقوى من ظن من لم يشاهد النبي عليه السلام
البتة ولم يسمع كلامه ولم يشاهد حال اولئك الرواة ولم يعرف
عدالتهم ولا فسقهم الا بالروايات المتباعدة والوسايط الكثيرة
واذا كان كذلك فلم قلت ان انعقاد الاجماع على قبول الخبر
الذي لا نقطع بصحته عند حصول الظن القوي في صحته يوجب
قبوله عند ما لا يحصل ذلك الظن القوي فان قلت
ان كل من قال بقبول بعض هذه الانواع في بعض الازمنة قال

بقبوله في كل نوع وفي كل زمان قلت هذه الحجة انما تنفع في
زمان التابعين وقد بينا في اول باب الاجماع انه لا سبيل الى
القطع بهذا الاجماع لكثرة المسلمين وتفرقهم في الشرق والغرب
والجواب اما دعوى الضرورة فلما مر تقريرها من انه نقل
الينا بالتواتر حضور ابي بكر رضي الله عنه مع الانصار يوم السقيفة
وتمسكه عليهم بقوله عليه السلام الايمة من قريش ولم ينكر عليه
احد فاما قول المرتضى ان النظام وجمعا من شيوخ المعتزلة والقا
ساني والامامية ينكرون ذلك ويقسمون بالله انهم لا يجدون
علما ولا ظنا قلنا رواية المذهب لا يجوز بالتشهي والنظام
ما انكر ذلك بل سلم الا انه قال اجماع الصحابة ليس بحجة على ما حكيناه
قبل ذلك وكذا قول شيوخ المعتزلة واما الامامية فالاخباريون
منهم مع ان كثرة الشيعة في قديم الزمان ما كانت الا منهم فهم
لا يعولون في اصول الدين فضلا عن فروعه الا على اخبار الاحاد التي
يروونها عن ائمتهم واما الاصوليون منهم فابو جعفر الطوسي
وافقنا على ذلك فلم يبق ممن ينكر هذا العلم الا المرتضى مع قليل
من اتباعه ولا نستبعد اتفاق مثل هذا الجمع على المكابرة في الضروريات
ومما يحقق ذلك انه قال انهم يقسمون على انهم لا يعلمون بل لا

مظنون ونحن نعلم بالضرورة ان هذه الروايات وان تقاصرت
عن العلم الا انها تقاصرت عن الظن فعلمنا ان غرض المرتضى فيما
ذكر محض المكابرة • قوله لم لا يجوز ان يقال انهم عند سماع هذه
الاخبار تذكروا دليلا آخر قلنا لما ذكرنا ان العادة والدين
يوجبان اظهار ذلك الدليل قوله ما الدليل عليه قلنا الرجوع
فيه الى العرف فانا نعلم بالضرورة ان الجمع العظيم اذا اشتبه عليهم
امر من الامور ثم انهم عند سماع شي يوهم انه هو الدليل تذكروا
شيا آخر هو الدليل حقيقة فانه يستحيل اتفاقهم باسرهم على السكوت
عن ذكر ذلك الدليل ورفع ذلك الوهم الباطل قوله من
الصحابة من رد خبر الواحد قلنا الجواب عنه من وجهين الاول
ان الذين نقلتم عنهم انهم لم يقبلوا خبر الواحد هم الذين نقلنا
عنهم انهم قبلوه فلا بد من التوفيق وما ذاك الا ان يقال انهم
قبلوا خبر الواحد اذا كان من شرايط مخصوصة وردوها عند
عدم تلك الشرايط • الثاني ان الروايات التي ذكرتموها
كما دلت على ردهم خبر الواحد دلت على قبولهم خبر الاثنين والثلثة
ونحن لم ندع في هذا المقام الا قبول الخبر الذي لا نقطع بصحته واما
الاسولة الثلثة الاخيرة فالجواب عنها ياتي في مسلة القياس ان شا الله •

المسلك الخامس القياس اجمعنا على ان الخبر الذي لا نقطع بصحته
مقبول في الفتوى والشهادات فوجب ان يكون مقبولا في
الروايات والجامع تحصيل المصلحة المظنونة او دفع المفسدة
المظنونة بل الرواية اولى بالقبول من الفتوى لان الفتوى لا يجوز
الا اذا سمع المفتي دليل ذلك الحكم وعرف كيفية الاستدلال
به وذلك دقيق صعب يغلط فيه الاكثرون واما الرواية فلا
يحتاج فيها الا الى السماع فاذن الرواية احد اجزا الفتوى فاذا كانت
الفتوى مقبولة من الواحد فلان يكون الرواية مقبولة كان اولى •
فان قيل هذا قياس وانه لا يفيد اليقين على ما تقدم ثم نقول
الفرق بين الفتوى والشهادة وقبول خبر الواحد من وجهين •
الاول ان العمل بخبر الواحد يقتضي صيرورة ذلك الحكم
شرعا عاما في حق كل الناس والعمل بالشهادة والفتوى ليس كذلك
ولا يلزم من تجويز العمل بالظن الذي قد يخطي وقد يصيب في حق
الواحد تجويز العمل به في حق عامة الخلق • الثاني العمل بالفتوى ضروري
لانه لا يمكن تكليف كل احد في كل واقعة بالاجتهاد وكذا الشهادة
ضرورية في الشرع لاجل تمييز المحق عن المبطل • اما العمل بخبر الواحد
فغير ضروري لانا ان وجدنا في المسلة دليلا قطعيا عملنا به والا رجعنا

الى البراة الاصلية ولا يلزم من جواز العمل بالظن عند الضرورة جواز
العمل به لا عند الضرورة وانه قياس فاسد • والجواب اما السوال
الاول فحق واما الفرق الاول فملغى بشرعية اصل الفتوى
فانه امر لكل الخلق باتباع الظن واما الثاني فضعيف لانه لا ضرورة
في الرجوع الى الشهادة والفتوى لامكان الرجوع الى البراة الا
صلية • المسلك السادس دليل العقل وهو ان العمل بخبر الواحد
يقتضي دفع ضرر مظنون فكان العمل به واجبا بيان المقدمة
الاولى ان الراوي العدل اذا اخبر عن الرسول عليه السلام انه امر
بهذا الفعل حصل ظن انه وجد هذا الامر وعندنا مقدمة يقينية
ان مخالفة الامر سبب لاستحقاق العقاب فحينيذ يحصل من
ذلك الظن وذلك العلم ظن انا لو تركنا فعله لصرنا مستحقين
للعقاب فوجب ان يجب العمل به لانه اذا حصل الظن الراجح و
التجويز المرجوح فاما ان يجب العمل بهما وهو محال او يجب تركهما و
هو محال او يجب ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل بضرورة
العقل او ترجيح الراجح على المرجوح وحينيذ يكون العمل بمقتضى
خبر الواحد واجبا • واعلم ان هذه الطريقة نتمسك بها
في مسلة القياس ونستقصي الكلام فيما سوالا وجوابا ان شا الله تعالى •

واما المنكرون فمنهم من عول على العقل ومنهم من عول
على النقل اما العقل فمن وجوه احدها لو جاز ان يقول الله
تعالى مهما غلب على ظنكم صدق الراوي فاعملوا بمقتضى خبره جاز ان
يقول ايضا مهما غلب على ظنكم صدق المدعي للرسالة فاقبلوا شرعه ولحكم
لانا في كلتا الصورتين نكون عاملين بدليل قاطع وهو ايجاب
الله تعالى علينا العمل بالظن او ايجاب العقل علينا ذلك ولما لم يجز ذلك
فكذا هنا • وثانيها لو جاز التعبد باخبار الاحاد في الفروع لجاز التعبد
بها في الاصول حتى يكتفي في معرفة الله تعالى بالظن • وثالثها
الشرعيات مصالح والخبر الذي يجوز كذبه لا يمكن التعويل عليه في
تحصيل المصالح • فان قلت لم لا يجوز ان يكون المصلحة هي ايقاع
ذلك الفعل المظنون قلت كون الفعل مصلحة اما ان يكون
بسبب ذلك الظن او لا بسببه والاول باطل لانه لو جاز ان يؤثر ظننا
في صيرورة ما ليس بمصلحة مصلحة لجاز ان يؤثر ظننا بمجرد التشهي في ذلك
حتى يحسن من الله تعالى ان يقول اطلقت لك في ان تحكم بمجرد التشهي
من غير دليل ولا امارة ومعلوم انه باطل واما الثاني فنقول اذا كان
كون الفعل مصلحة ليس تابعا لظننا فيجوز ان يكون الظن مطابقا
وان لا يكون فيكون الاذن في العمل بالظن اذنا في فعل ما لا يجوز فعله

وانه غير جايز وأما المعولون على النقل فقد تمسكوا بقوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
وان الظن لا يغني من الحق شيئا والجواب عن الوجوه
العقلية انها منقوضة بالعمل بالظن في الفتوى والشهادات والامور
الدنيوية فان من اخبر ان هذا الطعام مسموم وحصل ظن صدقه
فانه لا يجوز تناوله ثم نطالبهم فيها بالجامع العقلي اليقيني ثم ببيان
امتناع اللازم وايضا تنتقض بتعويل اهل العالم على الظن في امر
الاغذية والاشربة والعلاجات والاسفار والارباح واما
التمسك بالايات فسياتي الجواب عنها في مسئلة القياس ان شاء الله تعالى

## الباب الثاني

في شرايط العمل بهذه الاخبار هذه الشرايط اما ان تكون معتبرة
في المخبر او المخبر عنه او الخبر القسم الاول في المخبر وهو مرتب
على فصول ثلثة الفصل الاول في الامور التي يجب وجودها
حتى يحل للسامع ان يقبل روايته والضابط فيه كونه بحيث يكون
اعتقاد صدقه راجحا على اعتقاد كذبه ثم نقول تلك الامور خمسة
الاول ان يكون عاقلا فان المجنون والصبي غير المميز لا يمكنهما
الضبط والاحتراز عن الخلل الثاني ان يكون مكلفا وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى رواية الصبي غير مقبولة لثلثة اوجه الاول
ان رواية الفاسق لا تقبل فاولى ان لا تقبل رواية الصبي فان الفاسق
يخاف الله تعالى والصبي لا يخاف الله تعالى البتة الثاني ان لا يحصل
الظن بقوله فلا يجوز العمل به كالخبر عن الامور الدنيوية الثالث
الصبي ان لم يكن مميزا لا يمكنه الاحتراز عن الخلل وان كان مميزا
علم انه غير مكلف فلا يحترز عن الكذب فان قلت اليس يقبل
قوله في اخباره عن كونه متطهرا حتى يجوز الاقتداء به في الصلوة قلت
ذاك لان صحة صلوة المأموم غير موقوفة على صحة صلوة الامام
المسئلة الثانية اذا كان صبيا عند التحمل بالغا عند الرواية قبلت
روايته لوجوه اربعة الاول اجماع الصحابة فانهم قبلوا رواية
ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير رضي الله عنهم من غير فرق
بين ما تحملوه قبل البلوغ او بعده الثاني ان اجماع الكل على احضار
الصبيان مجالس الرواية الثالث ان اقدامه على الرواية عند الكبر
يدل ظاهرا على ضبطه الحديث الذي سمعه حال الصغر الرابع
اجمعنا على انه تقبل منه الشهادة التي تحملها حال الصغر فكذا الرواية
والجامع انه حال الاداء مسلم بالغ عاقل يحترز عن الكذب الشرط
الثالث ان يكون مسلما وفيه مسئلتان المسئلة الاولى الكافر

الذي لا يكون من اهل القبلة اجمعت الامة على انه لا تقبل روايته
سوا علم من دينه المبالغة في الاحتراز عن الكذب او لم يعلم المسئلة
الثانية المخالف من اهل القبلة اذا كفرناه كالمجسم وغيره هل
تقبل روايته ام لا الحق انه ان كان مذهبه جواز الكذب
لا تقبل روايته والا قبلناها وهو قول ابي الحسين البصري وقال
القاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار لا تقبل روايتهم لنا ان المقتضي
للعمل به قايم ولا معارض فوجب العمل به بيان ان المقتضي قايم
ان اعتقاده تحريم الكذب يزجره عن الاقدام عليه فيحصل ظن
صدقه فيجب العمل به على ما بيناه بيان انه لا معارض انهم اجمعوا على
ان الكافر الذي ليس من اهل القبلة لا تقبل روايته وذلك الكفر
منتفي هاهنا واحتج ابو الحسين بان كثيرا من اصحاب الحديث
قبلوا اخبار سلفنا كالحسن وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم
واكفارهم من يقول بقولهم واحتج المخالف بالنص والقياس اما
النص فقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا امر بالتثبت عند نبا
الفاسق وهذا الكافر فاسق فوجب التثبت عند خبره واما القياس
اجمعنا على ان الكافر الذي لا يكون من اهل القبلة لا تقبل روايته
فكذا هذا الكافر والجامع ان قبول الرواية تنفيذ لقوله على كل

المسلمين وهو منصب شريف والكفر يقتضي الاذلال وبينهما منافاة
اقصى ما في الباب ان يقال هذا الكافر جاهل بكونه كافرا لكنه لا
يصلح عذرا لانه ضم الى كفره جهلا آخر وذلك لا يوجب رجحان
حاله على الكفر الاصلي والجواب عن الاول ان اسم الفاسق
في عرف الشرع مختص بالمسلم المقدم على الكبيرة وعن الثاني
الفرق بين الموضعين لان الكفر الخارج عن الملة اغلظ من كفر
صاحب التاويل وقد راينا الشرع فرق بينهما في امور كثيرة ومع
ظهور الفرق لا يجوز الجمع الشرط الرابع العدالة وهي
هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة جميعا
حتى يحصل ثقة النفس بصدقه ويعتبر فيها الاجتناب عن الكباير
وعن بعض الصغاير كالتطفيف في الحبة وسرقة باقة من البقل
وعن المباحات القادحة في المروة كالاكل في الطريق والبول
في الشارع وصحبة الاراذل والافراط في المزاح والضابط فيه ان
كل ما لا يؤمن معه جراته على الكذب ترد الرواية به والا فلا و
تتفرع على هذا انواع من الكلام النوع الاول في احكام
العدالة وفيه مسائل المسئلة الاولى الفاسق اذا اقدم على الفسق
فان علم كونه فسقا لم تقبل روايته بالاجماع وان لم يعلم كونه فسقا

فلكونه فسقًا امّا ان يكون مظنونا او مقطوعًا فان كان مظنونا قبلت
روايته بالاتفاق قال الشافعي رضي الله عنه اقبل شهادة الحنفي و
أحُدّه على شرب النبيذ ۰ وان كان مقطوعًا به قبلت روايته ايضا
قال الشافعي رضي الله عنه اقبل رواية اهل الاهواء الا الخطابية
من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم وقال القاضي
ابو بكر لا يجب لنا ان ظن صدقه راجح والعمل بهذا الظن واجب
والمعارض المجمع عليه منتف فوجب العمل به احتج الخصم بان
منصب الرواية لا يليق بالفاسق اقصى ما في الباب انه جهل فسقه
لكن جهله بفسقه فسق آخر فاذا امتنع احد الفسقين عن قبول
الرواية فالفسقان اولى بذلك المنع ۰ والجواب انه اذا علم كونه
فسقًا دلّ اقدامه عليه على اجترايه على المعصية بخلاف ما اذا لم يعلم
ذلك ۰ المسئلة الثانية المخالف الذي لا يكفر فان ظهر عناده
لا تقبل روايته لان المعاند يكذب مع علمه بكونه كذبا وذلك
يقتضي جراته على الكذب فوجب ان لا تقبل روايته ۰ المسئلة الثالثة
قال الشافعي رضي الله عنه رواية المجهول غير مقبولة بل لا بد فيه
من خبرة ظاهرة والبحث عن سيرته وسريرته وقال ابو حنيفة واصحابه
رحمهم الله يكفي في قبول الرواية الاسلام بشرط سلامة الظاهر

عن الفسق لنا اوجه اربعة الاول الدليل ينفي العمل بخبر الواحد
لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيا خالفناه في حق من اختبرناه
لان الظن هناك اقوى فيبقى في المجهول على الاصل ۰ الثاني الدليل
ينفي جواز العمل بخبر الواحد الا اذا قطعنا بان الراوي ليس بفاسق ترك
العمل به فيما اذا غلب على ظننا انه ليس بفاسق بسبب كثرة الاختبار
فيبقى فيما عداه على الاصل ۰ الثالث ان عدم الفسق شرط جواز الرواية
فوجب ان يكون العلم به شرطا لجواز الرواية وانما قلنا ان عدم
الفسق شرط جواز الرواية لقوله تعالى ان جاكم فاسق بنبا فتبينوا
وهو صريح في المنع من قبول رواية الفاسق وانما قلنا ان عدم الفسق
لما كان شرط جواز الرواية وجب ان يكون العلم به شرطا لجواز
الرواية لان الجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط وبيان الفارق
ان العدالة امر كامن في الباطن لا اطلاع عليه حقيقة بل الممكن
فيه الاستدلال بالافعال الظاهرة وذلك وان لم يفد العلم لكنه
يفيد الظن ثم الظن الحاصل بعد طول الاختبار اقوى من الظن الحاصل
قبله واذا كان كذلك لم يلزم من مخالفة الدليل عند وجود المعارض
القوي مخالفته عند وجود المعارض الضعيف ۰ الثالث اجمعنا
على انه لما كان الصبي والرق والكفر وكونه محدودا في القذف

مانعًا في الشهادة لا جرم اعتبر في قبول الشهادة العلم بعدم هذه
الاشيا ظاهرا فوجب ان يكون الامر كذلك في العدالة والجامع
الاحتراز عن المفسدة المحتملة ۰ الرابع اجماع الصحابة على رد
رواية المجهول رد عمر رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس وقال
كيف نقبل قول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت ورد علي
رضي الله عنه قول الاشجعي في المفوضة وكان علي رضي الله عنه
يحلف الراوي ثم ان احدا من الصحابة ما اظهر الانكار على ردهم
وذلك يقتضي حصول الاجماع احتج المخالف بامور احدها تقبل
قول المسلم في كون اللحم مذكى وفي كون الما في الحمام طاهرا
وفي كون الجارية المبيعة رقيقة غير مزوجة ولا معتدة وفي
كونه على الوضو اذا ام بالناس وفي اخبار الاعمى عن القبلة فكذا
هاهنا وثانيها ان الصحابة قبلت قول العبيد والصبيان و
النسوان لانهم عرفوهم بالاسلام وما عرفوهم بالفسق ۰ وثالثها
انه عليه السلام قبل شهادة الاعرابي على روية الهلال مع انه لم يظهر
منه الا الاسلام ۰ ورابعها قوله تعالى ان جاكم فاسق بنبا فتبينوا
والمعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط فما لم يعلم فسقه لا يجب التثبت ۰
والجواب عن الاول لم قلتم انه لما قبل قول المجهول في تلك

الامور قبل قوله في الرواية والفرق ان منصب الرواية اعلى من
تلك المناصب فان الغوا هذه الزيادة بايما قوله عليه السلام نحن
نحكم بالظاهر قلنا تركنا العمل بهذا الايما في الكفر والحرية فكذا
هاهنا ۰ وعن الثاني لا نسلم ان الصحابة قبلت قول المجاهيل فان
هذا هو نفس المسئلة وعن الثالث لا نسلم انه عليه السلام ما كان يعرف
من حال ذلك الاعرابي الا الاسلام ۰ وعن الرابع لما وجب التوقف
عند قيام الفسق وجب ان يعرف انه في نفسه هل هو فاسق ام لا حتى
يمكننا ان نعرف انه هل يجب التوقف في قوله ام لا ۰ النوع الثاني
في طرق معرفة العدالة وهو امران احدهما الاختبار ۰ وثانيهما
التزكية والمقصود هاهنا بيان احكام التزكية والجرح وفيه
مسايل المسئلة الاولى شرط بعض المحدثين العدد في المزكي و
الجارح في الرواية والشهادة وقال القاضي ابو بكر لا يشترط العدد
لا في تزكية الشاهد ولا في تزكية الراوي وان كان الاحوط
في الشهادة الاستظهار بعدد المزكي وقال قوم يشترط في الشهادة
دون الرواية وهو الاظهر لان العدالة التي تثبت بها الرواية
لا تزيد على نفس الرواية وشرط الشي لا يزيد على اصله والاحصان
يثبت بقول الاثنين وان لم يثبت الزنا الا بقول الاربعة ولذلك

نقول يقبل تزكية المراة والعبد في الرواية كما يقبل قولهما والله
اعلم. المسألة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه يجب ذكر سبب
الجرح دون التعديل اذ قد يجرح بما لا يكون جارحا لاختلاف
المذاهب فيه واما العدالة فليس لها الا سبب واحد وقال قوم يجب
ذكر سبب التعديل دون الجرح لان مطلق الجرح يبطل الثقة
ومطلق التعديل لا يحصل الثقة لتسارع الناس الى البناء على الظاهر
فلا بد من سبب وقال قوم لا بد من السبب فيهما جميعا اخذا بمجامع
كلام الفريقين وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما
لانه ان لم يكن بصيرا بهذا الشان لم يصلح للتزكية وان كان بصيرا
فلا معنى للسؤال والحق ان هذا يختلف باختلاف احوال المزكي
فان علمنا كونه عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقه
وان علمنا عدالته في نفسه ولم نعرف اطلاعه على شرايط الجرح
والتعديل استخبرناه عن اسباب الجرح والتعديل. المسألة الثالثة
اذا تعارض الجرح والتعديل قدمنا الجرح فانه اطلاع على زيادة لم يطلع
عليها المعدل ولا نفاها فان نفاها بطلت عدالة المزكي اذ النفي
لا يعلم اللهم الا اذا جرحه بقتل انسان فقال المعدل رايته حيا فهاهنا
يتعارضان وعدد المعدل اذا زاد قيل انه يقدم على الجارح وهو ضعيف

لان سبب تقديم الجرح اطلاع الجارح على مزيد ولا ينتفي ذلك
بكثرة العدد. المسألة الرابعة للتزكية مراتب اربع اعلاها
ان يحكم بشهادته. وثانيها ان يقول هو عندي عدل لاني عرفت
منه كيت وكيت فان لم يذكر السبب وكان عارفا بشروط العدالة
كفى. وثالثها ان يروي عنه خبرا واختلفوا في كونه تعديلا و
الحق انه ان عرف من عادته او تصريح قوله انه لا يستجيز الرواية الا عن
عدل كانت الرواية تعديلا والا فلا اذ من عادة اكثرهم الرواية
عن كل من سمعوه ولو كلفوا الثناء عليهم سكتوا. فان قلت
لو عرفه بالفسق ثم روى عنه كان غاشا في الدين. قلت لم يوجب
على غيره العمل بل قال سمعت فلانا قال كذا وصدق فيه ثم لعله
لم يعرفه بالفسق ولا بالعدالة فروى ووكل البحث الى من اراد القبول
ورابعها العمل بالخبر ان امكن حمله على الاحتياط او العمل بدليل
اخر وافق الخبر فليس بتعديل وان عرف يقينا انه عمل بالخبر فهو تعديل
اذ لو عمل بخبر غير العدل لفسق. المسألة الخامسة ترك الحكم بشهادته
لا يكون جرحا في روايته وذلك لان الرواية والشهادة اشتركتا
في هذه الشرايط الاربعة اعني العقل والتكليف والاسلام والعدالة
واختصت الشهادة بامور ستة هي غير معتبرة في الرواية وهي الحرية

تعديل صح

عدم القرابة صح

والذكورة والبصر والعداوة والصداقة فهذه الستة يؤثر في الشهادة
لا في الرواية لان الولد له ان يروي عن والده بالاجماع والعبد له
ان يروي ايضا. والضرير له ذلك لان الصحابة روت عن زوجات
الرسول عليه السلام مع انهم في حقهن كالضرير. الشرط الخامس
ان يكون الراوي بحيث لا يقع له الكذب والخطا وذلك يستدعي
حصول امرين احدهما ان يكون ضابطا والاخر ان لا يكون سهوه
اكثر من ذكره ولا مساويا له اما ضبطه فلانه اذا عرف
بقلة الضبط لم يؤمن الزيادة والنقصان في حديثه ثم هذا على قسمين
احدهما ان يكون مختل الطبع جدا غير قادر على الحفظ اصلا و
مثل هذا الانسان لا يقبل خبره البتة. والثاني ان يقدر على ضبط
قصار الاحاديث دون طوالها فهذا الانسان يقبل منه ما عرف
كونه قادرا على ضبطه دون ما لا يكون قادرا عليه. اما اذا
كان السهو غالبا عليه لم يقبل حديثه لانه يترجح انه سها في حديثه.
واما اذا استوى الذكر والسهو لم يترجح انه ما سها والفرق
بين ان لا يكون ضابطا وبين ان يعرض له السهو ان من لا يضبط لا يحصل
الحديث حال سماعه ومن يعرض له السهو قد ضبط الحديث حال
سماعه وتحصيله الا انه قد يشتبه عنه بعارض السهو. فان قلت

لم لا يجوز ان يقبل حديثه لانه لو لم يكن ضبطه او ضبطه ثم سها
عنه لم يروه مع عدالته. قلت عدالته تمنع من الكذب والخطا
عمدا لا سهوا فجاز ان يتصور مع عدالته فيما لم يضبطه انه ضبطه
وانه لم ينسه فيما سها عنه فوجب ان لا يقبل حديثه. الفصل
الثاني في الامور التي يجب ثبوتها حتى يحل للراوي رواية الخبر اعلم
ان لذلك احوالا اعلاها ان يعلم انه قراه على شيخه او حدثه
به ويتذكر الفاظ قراته ووقت ذلك فلا شبهة في انه يجوز له روايته
والاخذ به. وثانيها ان يعلم انه قرا جميع ما في الكتاب او حدثه به
ولا يتذكر الفاظ قراته ولا وقت ذلك فيجوز له روايته لانه عالم
في الحال انه سمعه. وثالثها ان يعلم انه لم يسمع ذلك الكتاب ولا
يظن ايضا انه سمعه او يجوز الامرين تجويزا على السوية فلا يجوز له
روايته لانه لا يجوز له ان يخبر بما يعلم انه كاذب فيه او ظان
او شاك فيه. ورابعها ان لا يتذكر سماعه ولا قراته لما فيه لكنه
يظن ذلك لما يرى من خطه وهاهنا اختلفوا فيه فعند الشافعي رضي
الله عنه يجوز روايته وهو قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وقال
ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز لنا الاجماع والمعقول اما الاجماع
فهو ان الصحابة رضي الله عنهم كانت تعمل على كتب رسول الله صلى

الله عليه مثل كتابه لعمرو بن حزم من غير ان نقال ان راويا روي ذلك
الكتاب لهم وانما عملوا لاجل الخط وانه منسوب الي رسول الله صلى
الله عليه فجاز مثله في سایر الرواة ٭ واما المعقول فلان الظن ها
هنا حاصل والعمل بالظن واجب احتج ابو حنيفه رضي الله عنه
بانه اذا لم يعلم السامع لم يامن الكذب جوابه انه يرويه بحسب
الظن وذلك يكفي في وجوب العمل والله اعلم ٭ الفصل الثالث
فيما جعل شرطا في الراوي مع انه غير معتبر والضابط في هذا
الباب كل خصلة لا تقدح في غالب الظن في صحة الرواية ولم يعتبر
الشرع تحققها تعبدا فانها لا تمنع عن قبول الخبر وفيه مسايل
المسلة الاولى رواية العدل الواحد مقبولة خلافا للجبايي فانه
قال رواية العدلين مقبولة واما خبر العدل الواحد فلا يكون
مقبولا الا اذا عضده ظاهر او عمل به بعض الصحابة او يكون
منتشرا فيهم وحكي القاضي عبد الجبار عنه انه لم يقبل في الزنا الا
خبر اربعة كالشهادة عليه لنا وجهان الاول اجماع الصحابة
عمل ابو بكر على خبر رواه بلال وعمل عمر على خبر حمل بن مالك وعلى
خبر عبد الرحمن في المجوس وعمل علي على خبر المقداد وعمل الصحابة على
خبر ابي سعيد في الربا وعملت على خبر رافع بن خديج في المخابرة وعلى خبر

عايشة في التقا الختانين وكان علي يقبل خبر ابي بكر رضي الله عنهم
اجمعين ٭ فان قلت لعلهم قبلوا ما قبلوه لان الاجتهاد عضده ٭
قلت انهم كانوا يتركون اجتهادهم لهذه الاخبار وكانوا لا يرون
بالمخابرة باسا حتى روي لهم رافع بن خديج نهي رسول الله صلى الله عليه
عنها الثاني ان العمل بخبر الواحد العدل يتضمن دفع ضرر موهوم
فيكون واجبا احتج الخصم بامور احدها انه عليه السلم لم يقبل
خبر ذي اليدين حتى شهد له ابو بكر وعمر رضي الله عنهما ٭ وثانيها
ان الصحابة اعتبرت العدد فان ابا بكر لم يقبل خبر المغيرة في الجدة
حتى رواه معه محمد بن سلمة ولم يعمل عمر على خبر ابي موسى في الاستيذان
حتى رواه ابو سعيد الخدري ورد خبر فاطمة بنت قيس ورد ابو بكر
وعمر خبر عثمان رضي الله عنهم في رد الحكم بن العاص ٭ وثالثها
قياس الرواية على الشهادة بل اولي لان الرواية تقتضي شرعا عاما و
الشهادة شرعا خاصا فاذا لم يقبل رواية الواحد في حق الانسان
الواحد فلان لا تقبل في حق كل الامة كان اولي ٭ ورابعها
الدليل ينفي العمل بالخبر المظنون لقوله تعالى ان الظن لا يغني من
الحق شيا ترك العمل به في خبر العدلين والعدل الواحد ليس في معناه لان
الظن ها هنا اقوى مما ها هنا فوجب ان يبقى على الاصل ٭ والجواب

عن الاول ان ذلك لو دل فانما يدل على اعتبار ثلثة ابي بكر وعمر وذي
اليدين ولان التهمة كانت قايمة هناك لانها كانت واقعة
في محفل عظيم والواجب فيها الاشتهار ٭ وعن الثاني انا بينا انهم
قبلوا خبر الواحد وها هنا اعتبروا العدد فلا بد من التوفيق فنقول
ما ذكرناه من الروايات يدل على ان العدد ليس بشرط في اصل
الرواية وما ذكروه دل على انهم طلبوا العدد لقيام تهمة في تلك
الصورة وعن الثالث انه منقوض بساير الامور التي هي معتبرة في
الشهادة لا في الرواية كالحرية والذكورة والبصر وعدم القرابة ٭
وعن الرابع لا نسلم ان قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيا يمنع من
التعلق بخبر الواحد فانا لما علمنا ان الله تعالى امرنا بالتمسك به كان
تمسكنا به معلوما لا مظنونا ٭ المسلة الثانية زعم اكثر الحنفية
ان الراوي الاصل اذا لم يقبل الحديث قدح ذلك في رواية الفرع
والمختار ان يقول الراوي الفرع اما ان يكون جازما بالرواية
او لا يكون فان كان جازما فالاصل اما ان يكون جازما بفساد
الحديث او بصحته او لا جزم بواحد منهما فان كان الاول فقد
تعارضا فلا يقبل الحديث ولان قبول الحديث من الفرع لا يمكن
الا بالقدح في الاصل وذلك يوجب القدح في الحديث ٭ واما الثاني

فلا نزاع في صحته ٭ واما الثالث فاما ان يقول الاغلب
على ظني اني رويته او الاغلب على ظني اني ما رويته او الامران على
السوا او لا يقول شيا من ذلك والاشبه ان يكون الخبر في كل هذه
الاقسام مقبولا لان الفرع جازم ولم يوجد في مقابلته جزم يعارضه
فلا يسقط به الاستدلال ٭ واما اذا لم يكن الفرع جازما بل
يقول اظن اني سمعته منك فان جزم الاصل باني ما رويته لك تعين
الرد وان قال اظن اني ما رويته لك تعارضا والاصل العدم
وان ذهب الي ساير الاقسام فالاشبه قبوله ٭ والضابط انه حيث
يكون قبول الاصل معادلا لقبول الفرع تعارضا وحيث ترجح
احدهما على الاخر فالمعتبر هو الراجح ٭ واحتج المانعون مطلقا
بان الدليل ينفي قبول خبر الواحد خالفناه فيما اذا لم يوجد فيه
هذا المعنى فيبقى فيما عداه على الاصل والجواب ما تقدم ٭ المسلة
الثالثة لا يشترط كون الراوي فقيها سوا كانت الرواية موافقة
للقياس او مخالفة له خلافا لابي حنيفة رحمه الله فيما يخالف القياس
لنا الكتاب والسنة والعقل اما الكتاب فقوله تعالى ان
جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فوجب ان لا يجب التبين في غير الفاسق
سوا كان عالما او جاهلا ٭ واما السنة فقوله عليه السلام نضر الله

امرا سمع مقالتي فوعاها الى قوله فرب حامل فقه ليس بفقيه
واما العقل فهو ان خبر العدل يفيد ظن الصدق فوجب
العمل به لما تقدم ان العمل بالظن واجب واحتج الخصم بوجهين
الاول الدليل ينفي جواز العمل بخبر الواحد خالفناه اذا كان
الراوي فقيها لان الاعتماد على روايته اوثق . الثاني الاصل
ان لا يرد الخبر على مخالفة القياس والاصل ايضا صدق الراوي فاذا
تعارضا تساقطا ولم يجز التمسك بواحد منهما وايضا فبتقدير صدق
الراوي لا يلزم القطع بكون ذلك الخبر حجة لانا اذا اجرى
حديث منا في عند الرسول عليه السلام فاذا جاء ذلك الرجل فقال
الرسول عليه السلام افعلوا الرجل علم الفقيه ان الالف واللام
هاهنا نصرفه الى المعهود والعامي ربما ظن ان المراد منه الاستغراق .
والجواب عن الاول ما مر وعن الثاني ان في التعارض تسليما
لصحة اصل الخبر قوله يجوز ان يشتبه عليه علم المعهود بالاستغراق
قلنا التمييز بين الامرين لا يتوقف على الفقه بل كل من كان له فطنة
سليمة امكنه التمييز بين الامرين وايضا فان ذلك يقتضي اعتبار
الفقه في رواة خبر التواتر . المسالة الرابعة اذا عرف منه التساهل
في امر حديث رسول الله صلى الله عليه فلا خلاف في انه لا يقبل

خبره . اما اذا عرف منه التساهل في غير حديث الرسول وعرف
منه الاحتياط جدا في خبر الرسول عليه السلام وجب قبول خبره
على الراي الاظهر لانه يفيد الظن ولا معارض فوجب العمل به .
المسالة الخامسة لا يعتبر في الراوي ان يكون عالما بالعربية وبمعنى
الخبر لان الحجة في لفظ الرسول عليه السلام والاعجمي والعامي
يمكنهما حفظ اللفظ ولذلك يمكنهما حفظ القران ولا يعتبر
ايضا ان يكون ذكرا او حرا او بصيرا وهو مجمع عليه . المسالة السادسة
تقبل رواية من لم يرو الا خبرا واحدا فاما اذا اكثر من الروايات
مع قلة مخالطته لاهل الحديث فان امكن تحصيل ذلك القدر
من الاخبار في ذلك القدر من الزمان قبلت اخباره والا توجه
الطعن في الكل . المسالة السابعة لا يجب كون الراوي معروف
النسب بل اذا حصلت الشرايط المعتبرة المذكورة فيه قبل خبره وان
لم يعرف نسبه واما اذا كان له اسمان وهو باحدهما اشهر جازت
الرواية عنه . واما اذا كان مترددا بينهما وهو باحدهما مجروح
وبالاخر معدل لم يقبل لاجل التردد والله اعلم . القسم الثاني
في البحث عن الامور العايدة الى المخبر عنه اعلم ان الشرط العايد
الى المخبر عنه في العمل بالخبر هو عدم دليل قاطع يعارضه والمعارض

على وجهين احدهما ان ينفي احدهما ما اثبته الاخر على الحد الذي اثبته
الاخر كما اذا قال في احدهما ليصل فلان في الوقت الفلاني في المكان
الفلاني على الوجه الفلاني وينهى في الثاني عن ذلك على ذلك
الحد في ذلك الوقت . وثانيهما ان يثبت احدهما ضد ما اثبته
الاخر على الحد الذي اثبته الاخر مثل ان يوجب عليه صلوة اخرى
في ذلك الوقت في غير ذلك المكان . والدليل القاطع ضربان عقلي
وسمعي فان كان المعارض عقليا نظر فان كان خبر الواحد قابلا
التاويل كيف كان اولناه ولم يحكم برده وان لم يقبل التاويل
قطعنا بفساده لان الدلالة العقلية غير محتملة للنقيض فاذا كان
خبر الواحد غير محتمل للنقيض في دلالته وهو محتمل للنقيض في متنه
قطعنا بوقوع ذلك المحتمل والا فقد وقع من الشرع الكذب
وانه غير جايز . واما ادلة السمع فثلثة الكتاب والسنة المتواترة
والاجماع واعلم انه لا يستحيل عقلا ان يقول الله تعالى امرتكم بان تعملوا
بالكتاب والسنة والاجماع بشرط ان لا يرد خبر واحد على مناقضته
فان ورد ذلك فتكليفكم ان تعملوا بخبر الواحد لا بهذه الادلة
لكن بالاجماع عرفنا ان هذا المحتمل لم يقع لان الاجماع منعقد على
ان الدليلين اذا استويا ثم اختص احدهما بنوع قوة غير حاصل في الثاني

فانه يجب تقديم الراجح فهاهنا هذه الادلة الثلثة لما كانت متساوية
لخبر الواحد في الدلالة واختصت هذه الثلثة بمزيد قوة وهي كونها قاطعة
في متنها لا جرم وجب تقديمها على خبر الواحد واما ان خبر الواحد
هل يقتضي تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة فقد تقدم القول
فيه والله اعلم . القول فيما ظن انه شرط في هذا المعنى
وليس بشرط . المسالة الاولى خبر الواحد اذا عارضه القياس
فاما ان يكون خبر الواحد يقتضي تخصيص القياس او القياس يقتضي تخصيص
خبر الواحد واما ان يتنافيا بالكلية فان كان الاول فمن يجيز
تخصيص العلة جمع بينهما ومن لا يجيزه يجري هذا القسم مجرى ما اذا
تنافيا بالكلية . وان كان الثاني كان ذلك تخصيصا لعموم خبر الواحد
بالقياس وانه جايز لان تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس
لما كان جايزا فهاهنا اولى . واما الثالث وهو ما اذا كان كل
واحد منهما مبطلا لكل مقتضيات الاخر فنقول ذلك القياس
لا بد وان يكون اصله قد ثبت بدليل وذلك الدليل اما ان يكون
هو ذلك الخبر او غيره فان كان الاول فلا نزاع ان الخبر مقدم
على القياس وان كان الثاني فهذا يحتمل وجوها ثلثة . وذلك لان القياس
يستدعي امورا ثلثة احدها ثبوت حكم الاصل . وثانيها كونه

معللا بالعلة الفلانية ، وثالثها حصول تلك العلة في الفرع ثم لا
تخلو كل واحد من هذه الثلثة اما ان يكون قطعية او ظنية او بعضها
قطعيا وبعضها ظنيا فان كان الاول كان القياس مقدما على خبر
الواحد لا محالة لان هذا القياس يقتضي القطع وخبر الواحد يقتضي
الظن ومقتضى القطع مقدم على مقتضى الظن ، وان كان الثاني كان
الخبر لا محالة مقدما على القياس لان الظن كلما كان اقل كان اولى
بالاعتبار ، وان كان الثالث فهذا يحتمل اقساما كثيرة ونحن
نعين منها صورة واحدة وهي ان يكون دليل ثبوت الحكم في الاصل
قطعيا الا ان كونه معللا بالعلة المعينة ووجود تلك العلة في الفرع
ظني فهاهنا اختلفوا فعند الشافعي رضي الله عنه الخبر راجح وعند
مالك رحمة الله عليه القياس راجح وقال عيسى بن ابان ان كان
راوي الخبر ضابطا عالما وجب تقديم خبره على القياس والا كان
في محل الاجتهاد وقال ابو الحسين البصري طريق ترجيح احدهما
على الاخر الاجتهاد فان كانت امارة القياس اقوى عنده من
عدالة الراوي وجب المصير اليها والا فبالعكس ومن الناس من
توقف فيه لنا وجوه الاول ان الصحابة كانوا يتركون
اجتهادهم بخبر الواحد من ذلك قصة عمر رضي الله عنه في الجنين

حتى قال لكدنا نقضي فيه برأينا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله
عليه وايضا ترك اجتهاده في المنع من توريث المراة من دية زوجها ،
وايضا قال اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا
واضلوا وايضا ان ابا بكر رضي الله عنه نقض حكما حكم به برايه
لحديث سمعه من بلال ، فان قلت ان ابن عباس رد خبر ابي
هريرة رضي الله عنهم عن رسول الله صلى الله عليه انه قال اذا استيقظ
احدكم من منامه الحديث حتى قال فما يصنع بمهراسه ، قلت
ظاهر هذا القول لا يقتضي رد الخبر وانما هو وصف للمشقة في العمل
بموجبه مع عظم المهراس سلمنا انه ترك هذا الحديث لكن انما
تركه لانه لا يمكن الاخذ به من حيث لا يمكن قلب المهراس على
اليد وليس ذلك قياسا ما نحن فيه ، فان قلت ليس فيه تكليف ما لا
يطاق لانه كان يمكنهم غسل ايديهم من اناء آخر ثم ادخالها في
المهراس ، قلت ومن اين يعلم ان قياس الاصول يقتضي غسل
اليدين من ذلك الاناء حتى يكون قد رد الخبر لاجل القياس ، الثاني
ان قصة معاذ تقتضي تقديم الخبر على القياس ، الثالث ان التمسك
بالخبر لا يتم الا بثلث مقدمات احدها ثبوته عن رسول الله صلى الله
عليه ، وثانيها دلالته على الحكم ، وثالثها وجوب العمل به والمقدمة

الاولى ظنية والثانية والثالثة يقينية اما التمسك بالقياس
فلا يتم الا بخمس مقدمات احداها ثبوت حكم الاصل وثانيها
كونه معللا بالعلة الفلانية ، وثالثها حصول تلك العلة في
الفرع ورابعها عدم المانع في الفرع عند من يجيز تخصيص العلة و
خامسها وجوب العمل بمثل هذه الدلالة والمقدمة الاولى
والخامسة يقينية واما الثانية والثالثة والرابعة فظنية واذا
كان كذلك كان العمل بالخبر اقل ظنا من العمل بالقياس فوجب
ان يكون الخبر راجحا فان قلت اذا كانت الامارة الدالة
على ثبوت الخبر عن الرسول عليه السلام ضعيفة والامارات
الدالة على المقدمات الثلث الظنية في جانب القياس قوية
بحيث تعارض ما في احد الجانبين من الكمية بما في الجانب
الاخر من الكيفية فهاهنا يجب الاجتهاد ويتعين الرجوع الى
الترجيح ، قلت لو خلينا والعقل لكان الامر كما ذكرت
الا ان الدليلين الاولين منعا منه المسألة الثانية اذا روي عن
الرسول عليه السلام انه عمل بخلاف موجب الخبر فالخبر اما ان
يكون متناولا للرسول عليه السلام او غير متناول له فان لم يتناوله لم
يخل من ان يكون قد قامت الدلالة على ان حكمنا وحكمه فيه سواء

او لم تقم الدلالة على ذلك فان لم تقم عليه دليل جاز ان يكون النبي
عليه السلام مخصوصا بذلك وعلى هذا التقدير لا يكون بين فعله
وبين الخبر تنافي فلا يرد الخبر لاجله وان قامت الدلالة على ان
حكمنا وحكمه عليه السلام فيه سوا نظر في الخبرين فان امكن
تخصيص احدهما بالاخر فعل وان لم يمكن فان كان احدهما متواترا
عمل بالمتواتر وان لم يكونا متواترين عمل فيهما بالترجيح المسألة
الثالثة عمل اكثر الامة بخلاف الخبر لا يوجب رده وعمل
اكثر الامة بموجب الخبر لا يوجب قبوله لان اكثر الامة
بعض الامة وقول بعض الامة ليس بحجة الا ان ذلك وان لم
يكن حجة لكنه من المرجحات المسألة الرابعة الحفاظ اذا
خالفوا الراوي في بعض ذلك الخبر فقد اتفقوا على ان ذلك لا يقتضي
المنع من قبول ما لم يخالفوا فيه لان ظاهر حاله الصدق ولم
يوجد معارض فوجب قبوله فاما القدر الذي خالفوا فيه فالا
ولى ان لا يقبل لانه وان جاز ان يكونوا سهوا وحفظ هو لكن
الاقوى انه سها وحفظوا هم لان السهو على الواحد اجوز منه على
الجماعة المسألة الخامسة خبر الواحد اذا تكاملت شروط صحته
هل يجب عرضه على الكتاب قال الشافعي رضي الله عنه لا يجب

لانه لا يتكامل شرايطه الا وهو غير مخالف للكتاب وعند
عيسى بن ابان انه يجب عرضه عليه لقوله عليه السلام اذا روي
لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه
والا فردوه المسئلة السادسة لا شبهة في ان الناسخ يجب ان
يكون غير مقارن فان علم ان خبر الواحد غير مقارن للكتاب
لم يقبل لما ثبت ان نسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز وان شك
فيه قبل عند القاضي عبد الجبار قال لان الصحابة رفعت بعض
احكام القران لاخبار الاحاد ولم تسال هل كانت مقارنة ام لا
المسئلة السابعة اختلفوا فيما اذا كان مذهب الراوي بخلاف
روايته فالاول وهو قول بعض الحنفية راوي الحديث
العام اذا خصصه يرجع اليه لانه لما شاهد الرسول عليه السلام
كان اعرف بمقاصده ولذلك حملوا رواية ابي هريرة رضي الله
عنه في ولوغ الكلب انه يغسل سبعا على الندب لان ابا هريرة
كان يقتصر على الثلث والثاني وهو قول الكرخي ظاهر
الخبر اولي والثالث انه ان كان تاويل الراوي بخلاف ظاهر
الحديث يرجع الي الحديث وان كان هو احد محتملاته لان الظاهر
يرجع الي تاويله وهو ظاهر مذهب الشافعي رضي الله عنه والرابع وهو

قول القاضي عبد الجبار ان لم يكن لمذهبه وتاويله وجه الا انه
علم ضرورة قصد النبي عليه السلام اليه وجب المصير اليه وان لم يعلم
ذلك بل جوزنا ان يكون قد صار اليه لنص او قياس وجب النظر في
ذلك فان اقتضى ما ذهب اليه صير اليه والا فلا وكذا ان كان
الحديث مجملا وبينه الراوي كان بيانه اولي حجة الشافعي رحمة
الله عليه ان المقتضي وهو ظاهر اللفظ قايم والمعارض الموجود
وهو مخالفة الراوي لا يصلح ان يكون معارضا لاحتمال ان يكون
تمسك في تلك المخالفة بما يظنه دليلا مع انه لا يكون كذلك
فان قلت الظاهر من دينه انه لا يخالف الا لدليل قلت
دينه يمنعه من الخطا عمدا لا سهوا وغلطا وليس هاهنا ظاهر يدل
على انه كان في العلم بحيث لا يعرض له ذلك الخطا المسئلة الثامنة
خبر الواحد اما ان يقتضي علما او عملا فان اقتضى علما فاما ان
يكون في الادلة القاطعة ما يدل عليه او لا يكون فان كان الاول
جاز لانه لا يمتنع ان يكون عليه السلام قاله واقتصر به على الاحاد الناس
واقتصر بعضهم على الدليل الاخر وان كان الثاني وجب رده سوا
اقتضى مع العلم عملا او لم يقتضه لانه لما كان الكلف فيه بالعلم
مع انه ليس له صلاحية افادة العلم كان ذلك تكليفا بما لا يطاق

اللهم الا ان يقال لعله عليه السلام اوجب العلم به على من شافهه
دون من لم يشافهه وان ذلك جايز فاما ان اقتضى عملا وكان
البلوي به عاما فعندنا يجب رده وعند الحنفية يجب رده لنا
وجوه احدها عموم قوله تعالى ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
وقوله ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وثانيها ان خبر العدل في هذا
الباب يفيد ظن الصدق فيكون العمل به دافعا الضرر مظنون فيكون
واجبا وثالثها رجوع الصحابة الي قول عايشه رضي الله عنهم في
التقا الختانين مع ان ذلك مما يعم به البلوي ورابعها ان البلوي
عام بمعرفة احكام القي والرعاف والقهقهة في الصلوة ووجوب
الوتر مع انهم يقبلون خبر الواحد فيه وليس يغنيهم من ذلك انه
قد تواتر النقل بالوتر لان وجوبها مما يعم به البلوي ولم يتواتر نقله واحتجوا
بالاجماع والمعقول اما الاجماع فهو ان ابا بكر رضي الله عنه
رد حديث المغيرة في الجدة ورد عمر رضي الله عنه خبر ابي موسى
في الاستيذان واما المعقول فهو انه لو كان صحيحا لاشاعه
الرسول عليه السلام ولوجب نقله على جهة التواتر مخافة ان
لا يصل الي مكلف فلا يتمكن من العمل به ولو فعل ذلك لقويت
الدواعي الي نقله على جهة التواتر والجواب عن الاول انه انما

يجب ما قلتم لو لم يقبلوا فيه الا خبرا متواترا اما وقد قبلوا خبر الاحاد
فيه فلم ينفعكم ذلك وعن الثاني ان ذلك انما يجب ان لو كان
يتضمن علما او اوجب العمل على كل حال فاما اذا اوجبه بشرط ان يبلغه
فليس فيه تكليف ما لا طريق اليه ولو وجب ذلك فيما يعم به البلوي
لوجب في غيره لجواز ان لا يصل الي من كلف به فان قلتم هناك
انه كلف العمل به بشرط ان يبلغه قيل لكم مثله فيما يعم به البلوي
القسم الثالث في الاخبار وفيه مسايل المسئلة الاولى في كيفية
الفاظ الصحابة في نقل الاخبار عن الرسول عليه السلام وهي على سبع
مراتب المرتبة الاولى ان يقول الصحابي سمعت رسول الله صلى
الله عليه يقول كذا او اخبرني رسول الله او حدثني او شافهني المرتبة
الثانيه ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه كذا فهذا ظاهره
النقل اذا صدر عن الصحابي وليس نصا صريحا اذ قد يقول الواحد
منا قال رسول الله اعتمادا على ما نقل اليه وان لم يسمعه منه
صلى الله عليه اما اذا صدر عن غير الصحابي فليس ظاهره ذلك
المرتبة الثالثة ان يقول الصحابي امر رسول الله بكذا ونهى عن
كذا وهذا يتطرق اليه الاحتمال الاول مع احتمال آخر وهو ان
مذاهب الناس في صيغ الاوامر والنواهي مشهورة فربما ظن ما ليس

بامر امرا ولاجله اختلف الناس في انه هل هو حجة ام لا والاكثرون
على انه حجة لان الظاهر من حال الراوي ان لا يطلق هذه اللفظة
فيه الا اذا علم مراد الرسول عليه السلام • ولقايل ان يقول
لم لا يكفي فيه الظن فان قال لان هذه الصيغة حجة فلو اطلقه
الراوي مع تجويزه خلافه فقد كان قد اوجب على الناس ما يجوز ان
لا يكون واجبا عليهم وذلك يقدح في عدالته فنقول فعلى هذا
لا يمكنكم العلم بان الراوي ما اطلق هذه اللفظة الا بعد علمه
بمراد الرسول الا اذا علمتم كونه حجة بذلك فلزم الدور وفي المسلة
احتمال ثالث وهو ان قول الراوي امر رسول الله بكذا ليس
فيه لفظ يدل على انه امر الكل او البعض دايما او غير دايم فلا يجوز
الاستدلال به الا اذا ضم اليه قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي
على الجماعة • المرتبة الرابعة ان يقول الصحابي امرنا بكذا ونهينا
عن كذا او اوجب كذا وابيح كذا قال الشافعي رضي الله عنه يفيد
ان الامر هو الرسول عليه السلم والكرخي خالفه فيه لنا وجهان •
الاول ان من التزم طاعة رييس فانه متى قال امرنا بكذا فهم
منه امر ذلك الرييس الا ترى ان الرجل من خدم السلطان اذا قال
في دار السلطان امرنا بكذا فهم كل واحد من كلامه امر السلطان •

الثاني ان غرض الصحابي ان يعلمنا الشرع فيجب حمله على من صدر
الشرع عنه دون الايمة والولاة ولا يحمل هذا القول على امر الله
تعالى لان امره تعالى ظاهر للكل لا يستفيد من قول الصحابي • ولا
على امر جماعة الامة لان ذلك الصحابي من الامة وهو لا يامر
نفسه المرتبة الخامسة ان يقول الصحابي من السنة كذا فهم منه
سنة النبي عليه السلم للوجهين المذكورين • فان قلت هذا غير
واجب للخبر والنقل اما الخبر فقوله عليه السلم من سن سنة حسنة فله
اجرها واجر من عمل بها وعنى به سنة غيره • واما النقل فهو ان
السنة ماخوذة من الاستنان وذلك غير مختص بشخص دون شخص •
والجواب لا نمنع ما ذكرتموه بحسب اللغة لكن بحسب عرف
الشرع يفيد ما قلنا • المرتبة السادسة ان يقول الصحابي عن النبي
عليه السلام فقال قوم يحتمل ان يقال انه اخبره انسان اخبر عن
الرسول عليه السلام وهو لم يسمعه منه وقال الاخرون بل الاظهر
انه سمعه منه • المرتبة السابعة قول الصحابي كنا نفعل كذا فالظاهر
انه قصد ان يعلمنا بهذا الكلام شرعا وان لا يكون كذلك الا وقد
كانوا يفعلونه في عهد النبي عليه السلم مع علمه بذلك ومع انه عليه السلم
ما كان ينكر ذلك عليهم وهذا يقتضي كونه شرعا فاما اذا قال

الصحابي قولا لا مجال للاجتهاد فيه فحسن الظن به يقتضي ان
يكون قاله عن توقيف فاذا لم يمكن الاجتهاد فليس الا السماع من
النبي صلى الله عليه وسلم • المسلة الثانية في كيفية رواية غير
الصحابي هذا ايضا على سبع مراتب المرتبة الاولى ان يقول الراوي
حدثني فلان او اخبرني او سمعت فلانا فالسامع يلزمه العمل بهذا
الخبر اما ان السامع كيف يروي فنقول ان الراوي ان قصد
اسماعه خاصة ذلك الكلام او كان هو في جمع قصد الراوي
اسماعهم فله ان يقول هاهنا اخبرني وسمعته يحدث عن فلان
اما ان لم يقصد اسماعه لا على التفصيل ولا على الجملة فله ان يقول
سمعته يحدث عن فلان ولكن ليس له ان يقول اخبرني ولا حدثني
لانه لم يخبره ولم يحدثه • المرتبة الثانية ان يقال للراوي هل
سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ
من القراة عليه الامر كما قرئ علي فهاهنا العمل بالخبر لازم على السامع
وله ايضا ان يقول اخبرني او حدثني او سمعت فلانا الا ترى انه
لا فرق في الشهادة على البيع بين ان يقول البايع بعت وبين ان يقرا
عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ علي • المرتبة الثالثة
ان يكتب الى غيره باني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه ان

يعمل بكتابه اذا علم انه كتابه واذا ظن انه خطه جاز له ذلك ايضا
وليس له ان يقول سمعته او حدثني لانه ما سمع ولا حدث بلى يجوز
ان يقول اخبرني لان من كتب الى غيره كتابا يعرفه فيه واقعة
جاز له ان يقول اخبرني • المرتبة الرابعة ان يقال له هل سمعت
هذا الخبر فيشير براسه او باصبعه فالاشارة هاهنا كالعبارة في
وجوب العمل ولا يجوز ان يقول اخبرني او حدثني او سمعته لانه
ما سمع شيا • المرتبة الخامسة ان يقرا عليه حدثك فلان فلا ينكر
ولا يقر بعبارة ولا باشارة فهاهنا ان غلب على الظن انه ما سكت
الا لان الامر كما قرئ عليه والا كان ينكره لزم السامع العمل
به لانه حصل ظن انه قول الرسول عليه السلم والعمل بالظن
واجب واختلفوا في جواز الرواية فعامة الفقها والمحدثين جوزوه
والمتكلمون انكروه وقال بعض اصحاب الحديث ليس له ان يقول
اخبرني قراة عليه وكذا الخلاف فيما لو قال القاري للراوي بعد
قراة الحديث عليه اارويه عنك فقال نعم والمتكلمون قالوا لا يجوز
له الرواية عنه ايضا حجة الفقها ان الاخبار في اصل اللغة لافادة
الخبر والعلم وهذا السكوت قد افاد العلم بان هذا المسموع كلام
الرسول عليه السلم فوجب ان يكون اخبارا وايضا فلا نزاع في انه لو كان

قوم من العلما اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معاني مخصوصة
إما لانهم نقلوها بحسب عرفهم الى تلك المعاني ولانهم استعملوها
فيها على سبيل التجوز ثم صار المجاز شايعا والحقيقة مغلوبة
ولفظ اخبرني وحدثني هاهنا ايضا كذلك لان هذا السكوت
شابه الاخبار في افادة الظن والمشابهة احد اسباب المجاز واذا كان
هذا الاستعمال مجازا ثم استقر عرف المحدثين عليه صار ذلك كا
لاسم المنقول بعرف المحدثين او كالمجاز الغالب واذا كان كذلك
وجب جواز استعماله قياسا على ساير الاصطلاحات حجة المتكلمين
انه لم يسمع من الراوي شيا فقوله اخبرني وحدثني وسمعته كذب
والجواب ما تقدم من انه بعد هذا النقل العرفي لا نسلم انه كذب
المرتبة السادسة المناولة وهي ان يشير الشيخ الى كتاب يعرف
ما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب فانه يكون بذلك
محدثا ويكون لغيره ان يروي عنه سوا قال له اروه عني او لم يقل
له ذلك فاما اذا قال حدث عني ما في هذا الجزء ولم يقل له قد سمعته
فانه لا يكون محدثا له وانما اجاز التحدث له وليس له ان يحدث به عنه
لانه يكون كاذبا واذا سمع الشيخ نسخة من كتاب مشهور فليس له ان
يشير الى نسخة اخرى من ذلك الكتاب ويقول سمعت هذا لان

النسخ تختلف الا ان يعلم انهما متفقتان المرتبة السابعة الاجازة
وهو ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي ما صح عني من
احاديثي واعلم ان ظاهر الاجازة يقتضي ان الشيخ اباح ان يحدث
عنه بما لم يحدثه به وذلك اباحة الكذب لكنه في العرف يجري
مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه عني المسألة الثالثة
ذهب الشافعي رضي الله عنه الى ان المرسل غير مقبول وقال
ابو حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة انه مقبول لنا ان عدالة الاصل
غير معلومة فلا تكون روايته مقبولة انما قلنا ان عدالة الاصل
غير معلومة لانه لم يوجد الا رواية الفرع عنه ورواية الفرع عنه
لا تكون تعديلا له لان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف
فيه او لجرحه وبتقدير ان يكون تعديلا لا يقتضي كونه عدلا في
نفسه لاحتمال انه لو عينه لنا لعرفناه بفسق لم يطلع عليه المعدل
فثبت ان عدالته غير معلومة واذا كان كذلك وجب ان لا تقبل
روايته لان قبول روايته يقتضي وضع شرع عام في حق كل
المكلفين من غير رضاهم وذلك ضرر والضرر على خلاف الدليل
ترك العمل به فيما اذا علمت عدالة الراوي فيبقى في الباقي على
الاصل فان قيل لا نسلم ان عدالته غير معلومة قوله لم يوجد

الا رواية الفرع عنه ورواية الفرع عنه لا تكون تعديلا له لانه
قد يروي عن العدل وغيره قلنا لا نزاع في جوازه في الجملة لكن لم
لا يجوز ان يقال روايته عن العدل ارجح من روايته عن غيره وبيانه
من وجهين الاول ان الفرع مع عدالته لا يجتري ان يخبر
عن الرسول عليه السلام الا وله الاخبار بذلك ولا يكون له ذلك
الا وهو عالم او ظان بكونه قولا للرسول لانه لو استوى الطرفان
لحرم الاخبار ولا يكون عالما ولا ظانا بكونه قولا للرسول الا اذا علم
او ظن عدالة الاصل الثاني ان الفرع مع عدالته ليس له ان
يوجب شيا على غيره او يطرحه عنه الا اذا علم انه عليه السلام اوجب
ذلك او ظنه فثبت بهذين الدليلين رجحان هذا الاحتمال وهذا
يقتضي كون الاصل عدلا ظاهرا فوجب قبول روايته كما في ساير
العدول هذا هو النكتة التي عولوا عليها في وجوب قبول المرسل
ثم ما ذكرتموه معارض بالنص والاجماع والقياس اما النص فعموم
قوله تعالى ولينذروا قومهم وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا
فاذا جا من لا يكون فاسقا وجب القبول والراوي الفرع ليس بفاسق
فوجب قبول خبره واما الاجماع فلان البراء بن عازب قال
ليس كل ما حدثناكم به عن رسول الله سمعناه غير انا لا نكذب

وروى ابو هريرة عن النبي عليه السلام من اصبح جنبا فلا صوم له ثم
ذكر انه اخبره به الفضل بن العباس رضي الله عنهما وروى ابن عباس
عنه عليه السلام انه قال لا ربوا الا في النسية ثم اسنده الى اسامة
وروى ايضا ما زال رسول الله صلى الله عليه يلبي حتى رمى جمرة العقبة
ثم ذكر انه اخبره به الفضل بن عباس وهذه الروايات تدل على جواز
قبول المرسل واما القياس فلانه لو لم يقبل المرسل لما قبل
ما يجوز كونه مرسلا وكان يجب اذا قال الراوي عن فلان ان
لا يقبل لانه يجوز ان يكون اخبر عنه والجواب قد بينا ان
العدل يروي عن العدل وعمن لا يكون عدلا قوله لم لا يجوز ان
يقال روايته عن العدل ارجح من روايته عمن ليس بعدل قلنا
لانه اذا ثبت انه لا منافاة بين كونه عدلا وبين روايته عمن ليس بعدل
كان ذلك ممكنا بالنسبة اليه من حيث هو هو والممكن لا يترجح
احد طرفيه على الاخر الا لمرجح منفصل فقبل حصول ذلك المرجح
لا يبقى الا اصل الامكان قوله الفرع مع عدالته اخبر عن الرسول
ولا يجوز له ذلك الاخبار الا وقد اعتقد عدالة الراوي قلنا الفرع
اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه فهذا يقتضي الجزم بان هذا
القول قول الرسول والجزم بالشي مع تجويز نقيضه كذب وذلك

نقدح في عدالة الراوي فاذن لابد من صرف هذا اللفظ عن ظاهره
فليسوا بان يقولوا المراد منه اني اظن انه قال عليه السلام اولى من
ان نقول بل المراد منه اني سمعت انه قال رسول الله عليه السلام
ومعلوم انه لو صرح بهذا القدر لم يكن فيه تعديل للاصل لانه
لو سمعه من كافر متظاهر بالكفر لحل له ان يقول سمعت انه قال
رسول الله فعلمنا سقوط ما ذكرتموه قوله ثانيا الفرع مع عدالته
ليس يجوز له ان يوجب شيا على غيره الا اذا علم او ظن انه عليه السلام
اوجبه قلنا نعم وانه انما يوجب على الغير شيا لو ثبت كون الراوي
عدلا فاذا بنيتم اثبات كونه عدلا بان هذه الرواية توجب على غيره
شيا لزم الدور ثم نقول ننتقض ما ذكرتموه من الوجهين لشاهد
الفرع اذا لم يذكر شاهد الاصل فان ما ذكرتموه قايم فيه مع انه
لا تقبل شهادته فان قلت الفرق من وجهين الاول
ان الشهادة تتضمن اثبات حق على عين والخبر يتضمن اثبات الحق
على الجملة من دون تخصيص ويدخل من التهمة في اثبات الحقوق على
الاعيان ما لا يدخل في اثباتها على الجملة فجاز ان يوكد الشهادة بما لا
يوكد به الرواية كما اكدنا اعتبار العدد فيها دون الرواية الثاني
ان شهود الاصل لو رجعوا عن شهادتهم لزمهم الضمان على قول

بعض الفقها فاذا لم يومن ان يودي اجتهاد الحاكم الى ذلك
لو رجعوا وجب ان يعرفهم باعيانهم ليتاتى الزامهم الضمان ان هم
رجعوا قلت الجواب عن الاول ان اثبات الحق على الاعيان
لو ترجح على اثبات الحق على الجملة من ذلك الوجه فهذا يترجح
على ذلك من وجه آخر وهو ان الخبر يقتضي شرعا عاما في حق جميع
المكلفين الى يوم القيامة فالاحتياط فيه اولى من الاحتياط في اثبات
الحكم في حق مكلف واحد وعن الثاني انه ملغى بما اذا كان شاهد
الاصل قد مات ولم يبق له في الدنيا درهم ولا دينار فكيف يمكن
تضمينه واما المعارضة الاولى فجوابها ان هذه النصوص
خصصت في الشهادة فوجب تخصيصها في الرواية والجامع الاحتياط
وعن الثانية ان هذه المسئلة عندنا اجتهادية وايضا فالصحابي الذي
راى الرسول صلى الله عليه اذا قال قال رسول الله كان الظاهر
منه الاسناد واذا كان كذلك وجب على السامع قبوله ثم بعد
ذلك اذا بين الصحابي انه كان مرسلا ثم بين اسناده وجب ايضا
قبوله ولم يكن قبوله في احدى الحالتين دليلا على العمل بالمرسل
وعن الثالثة ان مدار العمل بهذه الاخبار على الظن فاذا قال الراوي
قال فلان عن فلان وقد طالت صحبته كان ذلك امارة على انه سمعه

فلعل بعض الصحابة كان في بلاده وكان العموم بالخبر ورد عليهم لكن المسئلة اجتهادية

منه ومتى لم يعلم انه صحبه لم تقبل حديثه والله اعلم فروع الاول
قال الشافعي رضي الله عنه لا اقبل المرسل الا اذا كان الذي
ارسله مرة اسنده اخرى قبل مرسله او ارسله هو واسنده غيره و
هذا اذا لم تقم الحجة باسناده او ارسله راوي آخر ويعلم ان رجال
احدهما غير رجال الاخر او عضده قول صحابي او فتوى اكثر
اهل العلم او علم انه لو نص لم ينص الا على من يسوغ قبول خبره قال
واقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه
الشرايط قال ومن هذا الحال احببت قبول مراسيله ولا استطيع
ان اقول ان الحجة تثبت به كثبوتها بالمتصل قالت الحنفية
اما قوله تقبل مرسل الراوي اذا كان قد اسنده مرة فبعيد لانه اذا
اسند قبل لانه مسند وليس لاجل رسالته تاثير واما قوله تقبل
المرسل اذا كان قد اسنده غيره لا يصح لما ذكرنا ولان ما ليس
بحجة لا تصير حجة اذا عضدته الحجة واما قوله اقبل المرسل
اذا كان قد ارسله اثنان وشيوخ احدهما غير شيوخ الاخر لا يصح
لان ما ليس بحجة اذا انضاف الى ما ليس بحجة لا تصير حجة اذا
كان المانع من كونه حجة عند الانفراد قايما عند الاجتماع وهو
الجهل بعدالة راوي الاصل وهذا بخلاف الشاهد الواحد فان

المانع من قبول شهادته الانفراد وهو يزول عند انضمام غيره اليه
والجواب غرض الشافعي رضي الله عنه من هذه الاشيا حرف
واحد وهو انا اذا جهلنا عدالة راوي الاصل لم يحصل ظن كون
ذلك الخبر صدقا فاذا انضمت هذه المقويات اليه قوي بعض
القوة فحينئذ يجب العمل به اتباعا دفعا للضرر المظنون واما قوله عليه
السلام اقضي بالظاهر فظهر فساد هذا السوال الثاني اذا ارسل
الحديث واسنده غيره فلا شبهة في قبوله عند من يقبل المرسل وكذا
عند من لا يقبله لان اسناد الثقة يقتضي القبول اذا لم يوجد مانع
ولا يمنع منه ارسال المرسل لانه يجوز ان يكون ارسله لانه سمعه
مرسلا او سمعه متصلا لكن نسي شيخه نفسه وهو يعلم انه ثقة في
الجملة وكذا القول فيما اذا ارسله مرة واسنده اخرى لانه يجوز ان
يوجد بعض ما ذكرناه الثالث اذا الحق الحديث بالنبي عليه
السلام واوقفه غيره على الصحابي فهو متصل لانه يجوز ان يكون
الصحابي رواه عن الرسول عليه السلام مرة وذكره عن نفسه على
سبيل الفتوى مرة فرواه كل واحد منهما بحسب ما سمعه او سمعه
[illegible] به عن النبي فنسي ذلك وظن انه ذكره عن نفسه الرابع
اذا وصله بالنبي عليه السلام مرة واوقفه على الصحابي اخرى

بجعل متصلاً لجواز ان يكون سمعه من الصحابي يرويه مرة عنه عليه
السلام ومرة عن نفسه او سمعه يصله بالنبي فنسي ذلك وظن انه
ذكره عن نفسه اما اذا ارسله اولاً وقفه زماناً طويلاً ثم اسنده
او وصله بعد ذلك فانه بعد ان نسي ذلك الزمان الطويل الا ان يكون
له كتاب يرجع اليه فيذكر ما نسيه الزمان الطويل • الخامس
من يرسل الاخبار اذا اسند خبراً هل يقبل ام يرد اما من يقبل المراسيل
فانه يقبله واما من لم يقبلها فكثير منهم قبله ايضاً لان ارساله يتعلق
بالمرسل دون المسند فوجب قبول مسنده ومنهم من لم يقبله وقال
لان ارساله يدل على انه لم يذكر الراوي لضعفه فستره له والحال
هذه خيانة واختلف من قبل حديث المرسل اذا اسند كيف
يقبل فقال الشافعي رضي الله عنه لا يقبل من حديثه الا ما قال
فيه حدثني او سمعت فلاناً ولا يقبل اذا اتى بلفظ موهم وقال
بعض المحدثين لا يقبل الا اذا قال سمعت فلاناً وهم يفرقون
بين ان يقال حدثني فلان او اخبرني فيجعلون الاول دالاً على انه
شافهه بالحديث ويجعلون الثاني متردداً بين المشافهة [illegible]
ان يكون اجازه او كتب اليه وهذا عادة لهم وان لم يكن [illegible]
[illegible] في اللغة • المسئلة الرابعة في انه يقبل اذا روى الراوي عن [illegible]

عن رجل يعرف باسم فلم يذكره بذلك الاسم وذكره باسم لا يعرف
به فان فعل ذلك لان من يروي عنه ليس باهل ان يقبل حديثه
فقد غش الناس فلا يقبل حديثه وان لم يذكر اسمه لصغر سنه لا لانه
ليس بثقة فمن يقول يكفي ظاهر الاسلام في العدالة قبل هذا الحديث
ومن يقول لا بد من تفحص عن عدالته بعد اسلامه فمن لا يقبل
المراسيل فانه لا يقبله لانه لم يمكن من التفحص عن عدالته حيث
لم يذكر اسمه فهو كالمرسل ومن يقبل المرسل ينبغي ان يقبله
لان عدالته تقتضي انه لولا انه ثقة عنده لما ترك ذكر اسمه فصار
كما لو عدله • المسئلة الخامسة يجوز نقل الخبر بالمعنى وهو مذهب
الحسن البصري والشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهم خلافاً لابن
سيرين وبعض المحدثين ولكن بشرايط ثلث احدها ان لا يكون
الترجمة قاصرة عن الاصل في افادة المعنى • وثانيها ان لا يكون
فيها زيادة ولا نقصان • وثالثها ان يكون الترجمة مساوية
للاصل في الجلا والخفا لان الخطاب يقع تارة بالمحكم وتارة
بالمتشابه لحكمة واسرار استاثر الله تعالى بعلمها فلا يجوز تغييرها عن
وضعها لنا وجوه • الاول ان الصحابة نقلوا قصة واحدة
بالفاظ مختلفة مذكورة في مجلس واحد ولم ينكر بعضهم على بعض فيه

الترع

وذلك يدل على قولنا • الثاني انه يجوز شرح للعجم بلسانهم فاذا
جاز ابدال العربية بالعجمية فلان يجوز ابدالها بعربية اخرى اولى
ومن انصف علم ان التفاوت بين العربية وترجمتها بالعربية
اقل مما بينها وبين العجمية • الثالث روي انه عليه الصلوة والسلام
قال اذا اصبتم المعنى فلا باس وعن ابن مسعود انه كان اذا حدث
قال قال رسول الله هكذا او نحوه • الرابع وهو الاقوى انا نعلم
بالضرورة ان الصحابة الذين رووا عن رسول الله صلى الله عليه
هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس وما كانوا يكررون
عليها في ذلك المجلس بل كما سمعوها تركوها وما ذكروها الا بعد
الاعصار والسنين وذلك يوجب القطع بتعذر روايتها على تلك
الالفاظ • احتج المخالف بالنص والمعقول اما النص فقوله
عليه السلام رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها
قالوا واداؤه كما سمعه هو اداء اللفظ المسموع ونقل الفقه الى
من هو افقه منه معناه والله اعلم • ان الافطن ربما فطن
بفضل فقهه من فوايد اللفظ لما لا يفطن له الراوي لانه ربما
كان دونه في الفقه • واما المعقول فمن وجهين الاول انا لما
جربنا راينا ان المتاخرين ربما استنبطوا من فوايد آية او خبر ما لم يتنبه

له اهل الاعصار السالفة من العلما والمحققين فعلمنا انه لا يجب
في كل ما كان من فوايد اللفظ ان يتنبه له السامع في الحال وان
كان فقيهاً ذكياً فلو جوزنا النقل بالمعنى فربما حصل التفاوت
العظيم مع ان الراوي يظن انه لا تفاوت • الثاني انه لو جاز
للراوي تبديل لفظ الرسول بلفظ نفسه كان للراوي الثاني تبديل
اللفظ الذي سمعه بلفظ نفسه بل هذا اولى لان جواز تبديل لفظ
الراوي اولى من جواز تبديل لفظ الشارع وان جاز ذلك في الطبقة الثالثة
والرابعة وذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول لان الانسان وان
اجتهد في تطبيق الترجمة لكن لا ينفك عن تفاوت وان قل • فاذا
توالت هذه التفاوتات كان التفاوت الاخير تفاوتاً فاحشاً بحيث
لا يبقى بين الكلام الاخير وبين الاول نوع مناسبة • والجواب
عن الاول ان من ادى تمام معنى كلام الرجل فانه يوصف بانه ادى
كما سمع وان اختلفت الالفاظ وهكذا الشاهد والترجمان يقع
عليهما الوصف بانهما اديا كما سمعا وان كان لفظ الشاهد خلاف
لفظ المشهود عليه ولغة المترجم غير لغة المترجم عنه • وعن الثاني
والثالث ما تقدم من قبل • المسئلة السادسة الراويان اذا
اتفقا على رواية خبر وانفرد احدهما بزيادة ومنهما ممن تقبل حديثهما

فاما ان يكون المجلس واحدا او متغايرا فان كان متغايرا قبلت
الزيادة لانه لا يمتنع ان يكون الرسول عليه السلام ذكر الكلام
في احد المجلسين مع زيادة وفي المجلس الثاني بدون تلك الزيادة واذا
كان كذلك فنقول عدالة الراوي تقتضي قبول قوله ولم يوجد
ما يقدح فيه فوجب قبوله وان كان المجلس واحدا فالذين لم يرووا
الزيادة اما ان يكونوا عددا لا يجوز ان يذهلوا عما يضبطه الواحد
او ليسوا كذلك فان كان الاول لم يقبل الزيادة وحمل امر
راويها على انه يجوز مع عدالته ان يكون قد سمعها من غير النبي وظن
انه سمعها منه وان كان الثاني فتلك الزيادة اما ان لا يكون
مغيرة لاعراب الباقي او يكون فان لم يغير اعراب الباقي قبلت
الزيادة عندنا الا ان يكون الممسك عنها اضبط من الراوي لها
خلافا لبعض المحدثين لنا ان عدالة راوي الزيادة تقتضي قبول
خبره وامساك الراوي الثاني عن روايتها لا يقدح فيه لاحتمال
ان يقال انه كان حال ذكر الرسول عليه السلام تلك الزيادة
عرض له سهو او شغل قلب او عطاس او دخول انسان او فكر
اذهله عن سماع تلك الزيادة واذا وجد المقتضي لقبول الخبر خاليا
عن المعارض وجب قبوله **فان قلت** كما جاز السهو على الممسك

جاز ايضا على الراوي **قلت** لا نزاع في الجواز على الجملة لكن الاغلب
على الظن ان راوي الزيادة ابعد عن السهو لان ذهول الانسان عما
سمعه اكثر من توهمه فيما لم يسمع انه سمعه بلى لو صرح الممسك
بنفي الزيادة وقال انه عليه السلام وقف على قوله فيما سقت السما العشر
فلم يات بعده بكلام مع انتظارى له فهاهنا يتعارض القولان ويصار
الى الترجيح اما اذا كانت الزيادة مغيرة لاعراب الباقي كما اذا روي
احدهما ادوا عن كل حر او عبد صاعا من بر و يروي الاخر نصف
صاع من بر فالحق انها لا تقبل خلافا لابي عبد الله البصري لنا
انه حصل التعارض لان احدهما اذا رواه صاعا فقد رواه بالنصب
والاخر اذا رواه نصف صاع فقد روي الصاع بالجر والنصب ضد
الجر فقد حصل التعارض واذا كان كذلك وجب المصير الى
الترجيح **فرع** الراوي الواحد اذا روى الزيادة مرة ولم يروها
غير تلك المرة فان اسندهما الى مجلسين قبلت الزيادة سوا غيرت
اعراب الباقي او لم تغيره وان اسندهما الى مجلس واحد فالزيادة ان
كانت مغيرة للاعراب تعارضت روايتاه كما تعارضتا من راويين
وان لم تغير الاعراب فاما ان يكون روايته للزيادة مرات اقل
من مرات الامساك او بالعكس او تساويا فان كانت مرات الزيادة

اقل من مرات الامساك لم تقبل الزيادة لان حمل الاقل على السهو اولى
من حمل الاكثر عليه اللهم الا ان تقول الراوي اني سهوت في تلك
الكرات وتذكرت هذه الكرة فهاهنا يرجح المرجوح على الراجح
لاجل هذا التصريح وان كانت مرات الزيادة اكثر قبلت لا محالة
لوجهين **احدهما** ما ذكرنا ان حمل الاقل على السهو اولى **و**
**الثاني** ما ذكرنا ان حمل السهو على نسيان ما سمعه اولى من حمله
على توهم انه سمع ما لم يسمعه واما ان تساويا قبلت الزيادة لما
بينا ان هذا السهو اولى من ذلك والله اعلم **الكلام في القياس**
وهو مرتب على مقدمة واقسام اما المقدمة ففيها مسايل
**المسلة الاولى** في حد القياس اشد ما قيل في هذا الباب تلخيصا
وجهان **الاول** ما ذكره القاضي ابو بكر واختاره جمهور
المحققين منا انه حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه
عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما عنه
وانما ذكرنا لفظ المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم فان القياس
يجري فيهما جميعا ولو ذكرنا الشي لاختص بالموجود على مذهبنا
ولو ذكرنا الفرع لكان يوهم اختصاصه بالموجود وايضا فلا بد من
معلوم ثان يكون اصلا فان القياس عبارة عن التسوية وهي لا تحقق

منها في السبر اما النص او الايما او الطرق العقلية فان كان هو النص
صارت تلك المقدمة يقينية وقد فرضناها ظنية هذا خلف وان
كان ايما فقد عرفت ان الايما مرجوح بالنسبة الى المناسبة واما
الطرق العقلية فالمناسبة اولى من غيرها لان المناسبة مستقلة بانتاج
العلية والسبر لا ينتج العلية الا بعد مقدمات كثيرة والمثبت لتلك
المقدمات اما المناسبة او غيرها فان كان الاول كانت المناسبة
اولى من السبر لان في اثبات الحكم بالمناسبة تكفي المناسبة الواحدة
في الانتاج وفي السبر لا بد من ثلث مقدمات والكثرة دليل المرجوحية
وان كان الثاني كانت المناسبة اولى لان المناسبة علة لعلية
العلة وغير المناسبة ليس كذلك فالتعليل بالمناسبة على العلية اولى
واما ان كان مظنونا في بعض المقدمات مقطوعا في البعض
عاد الترجيح المذكور في تلك المقدمات المظنونة **ورابعها** المناسبة
اقوى من الشبه والطرد وذلك واضح لا حاجة به الى الدليل فهذا
هو الكلام في تراجيح هذه الطرق الستة العقلية بحسب الجنس
ولنتكلم الان في انواع كل واحد منها وفيه مسايل **مسلة** ترجيح
بعض المناسبات على بعض اما ان يكون بامور عايدة الى ماهياتها او بامور
خارجة عنها اما القسم الاول فتقريره انك قد عرفت ان كون الوصف

السبر

مناسبا اما ان يكون لاجل مصلحة دنيوية او دينية والمصلحة الدنيوية
اما ان يكون في محل الضرورة او في محل الحاجة او في محل الزينة والتتمة
وظاهر ان المناسبة التي من باب الضرورة راجحة على التي من باب الحاجة
والتي من باب الحاجة مقدمة على التي من باب الزينة ثم قد عرفت ان
المناسبة التي من باب الضرورة خمسة وهي مصلحة النفوس والعقول
والاديان والاموال والانساب فلا بد من بيان كيفية ترجيح بعض
هذه الاقسام على بعض ثم عرفت ان الوصف المناسب للحكم قد يكون
نوعه مناسبا لنوع الحكم وقد يناسب جنسه نوع الحكم وقد يناسب
نوعه جنس الحكم وقد يناسب جنسه جنس الحكم ولا شك في تقدم
الاول على الثلثة الاخيرة واما الثاني والثالث فهما كالمتعارضين
ولا شك في تقدمهما على الرابع ثم الجنس قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا
والمناسبة المتولدة من الجنس القريب مقدم على المناسبة المتولدة
من الجنس البعيد ثم المناسبة في كل واحد من هذه الاقسام قد تكون
جلية وقد تكون خفية اما الجلي فهو الذي يلتفت الذهن اليه
في اول سماع الحكم كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان
فانه يلتفت الذهن عند سماع هذا الكلام الى ان الغضب انما منع
من الحكم لكونه مانعا من استيفاء الفكر ٭ واما الخفي فهو الذي

لا يكون كذلك ولا شك في تقدم الجلي على الخفي ٭ واما القسم
الثاني وهو ترجيح بعض المناسبات على بعض بامور خارجة عنها
فذلك على وجوه احدها ان المناسبة المتايدة بساير الطرق اعني
الايماء والدوران والسبر راجحة على ما لا يكون كذلك ويرجع حاصله
الى الترجيح بكثرة الادلة ٭ وثانيها المناسبة الخالية عن المعارض
راجحة على ما لا يكون كذلك فان المناسبة وان كانت لا تبطل
بالمعارضة لكنها مرجوحة بالنسبة الى ما لا يكون معارضه ٭ و
ثالثها الذي يناسب الحكم من وجهين راجح على ما لا يناسب الا من
وجه واحد وعلته ظاهرة وايضا فكلما كانت الجهات اكثر
كانت ارجح ٭ مسلة الدوران الحاصل في صورة واحدة راجح على
الحاصل في صورتين لان احتمال الخطا في الدوران الحاصل في الصورة
الواحدة اقل من احتماله في الدوران الحاصل في صورتين ومتى كان
احتمال الخطا اقل كان الظن اقوى بيان الاول ان العصير لم يكن
مسكرا في الزمان الاول فلم يكن محرما ثم صار مسكرا بعد ذلك
فصار محرما ثم لما زالت المسكرية مرة اخرى زالت الحرمة فهاهنا
نقطع بان شيا من الصفات الباقية في الاحوال الثلثة لا يصلح لعلية
هذا الحكم والا لزم وجود العلة بدون الحكم ٭ واما الدوران

في صورتين فهو كما يقول الحنفي في مسلة الحلي كونه ذهبا موجب
للزكوة لان التبر لما كان ذهبا وجبت الزكوة فيه والثياب لما لم
تكن ذهبا لم تجب الزكوة فيها فهاهنا لا يمكن القدح في علية الصفات
الباقية بمثل ما ذكرناه في الصورة الاولى فثبت ان احتمال
التعارض في الصورة الاولى اقل فكان الظن فيها اقوى ٭ مسلة
قد ذكرنا ان الشبه قد يكون شبها في الحكم الشرعي وقد يكون
شبها في الصفة واختلفوا في الراجح والاظهر ان الشبه في الصفة
اولى لانها اشبه بالعلل العقلية والله اعلم ٭ النوع الرابع في الترجيح
الحاصلة بسبب دليل الحكم في الاصل فنقول هذا الطريق لا شك
انه يكون شرعيا ثم ذلك الطريق اما ان يكون في القياسين المتعارضين
قطعيا او ظنيا او يكون في احدهما قطعيا وفي الاخر ظنيا فان كان
قطعيا فيهما معا استحال الترجيح في ذلك لما عرفت وان كانا ظنيين
فالدليل الدال عليهما اما ان يكون لفظا او اجماعا او قياسا فلنتكلم
في تفاصيل هذه الاجناس ثم في تفاصيل انواع كل واحد من هذه الاجناس
اما البحث الاول فمشتمل على مسلتين المسلة الاولى قالوا القياس
الذي ثبت الحكم في اصله بالاجماع اقوى من الذي ثبت الحكم في اصله
بالدلايل اللفظية لان الدلايل اللفظية تقبل التخصيص والتاويل

الا بين امرين ولانه لولا الاصل لكان ذلك اثباتا للشرع بالتحكم
وايضا فالحكم قد يكون نفيا وقد يكون اثباتا وايضا فالجامع قد يكون
امرا حقيقيا وقد يكون حكما شرعيا وكل واحد منهما قد يكون نفيا
وقد يكون اثباتا هذا شرح هذا التعريف ٭ والاعتراض عليه من
وجوه احدها ان نقول ان اردت بحمل احد المعلومين على الاخر
اثبات مثل حكم احدهما للاخر فقوله بعد ذلك في اثبات حكم لهما او
نفيه عنهما اعادة لعين ذلك فيكون ذلك تكريرا من غير فايدة
وان كان الثاني فلا بد من بيانه وايضا فيفتقر الى ان يكون المراد منه
شيا اخر لكن لا يجوز ذكره في تعريف القياس لان ماهية القياس
تتم باثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر بامر جامع واذا تمت
الماهية بهذا القدر كان ذلك المعلوم الزايد خارجا فلا يجوز
ذكره ٭ وثانيها ان قوله في اثبات حكم لهما مشعر بان الحكم في
الاصل والفرع مثبت بالقياس وهو باطل فان القياس فرع على
ثبوت الحكم في الاصل فلو كان ثبوت الحكم في الاصل فرعا
على القياس لزم الدور وثالثها انه كما ثبت الحكم بالقياس فقد
تثبت الصفة ايضا بالقياس كقولنا الله عالم فيكون له علم قياسا
على الشاهد ولا نزاع في انه قياس لان القياس اعم من القياس الشرعي

والقياس العقلي واذا كان كذلك فنقول اما ان تكون الصفة
مندرجة في الحكم او لا تكون فان كان الاول كان قوله بامر
جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما عنه تكرارا لان الصفة
لما كانت احد اقسام الحكم كان ذكر الصفة بعد ذكر الحكم تكرارا
وان كان الثاني كان التعريف ناقصا لانه ذكر ما اذا كان
المطلوب ثبوت حكم او عدمه ولم يذكر ما اذا كان المطلوب
وجود صفة او عدمها فهذا التعريف اما زايد او ناقص ورابعها
ان المعتبر في ماهية القياس اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم اخر
بامر جامع فاما ان ذلك الجامع تارة يكون حكما وتارة يكون صفة
وتارة يكون نفيا للحكم وتارة يكون نفيا للصفة فذاك اشارة
الى ذكر اقسام الجامع والمعتبر في تحقق ماهية القياس الجامع من
حيث انه جامع لا اقسام الجامع بل لابد من امرين الاول ان ماهية
القياس قد توجد منفكة عن كل واحد من اقسام الجامع بعينه
وان كان لابد له من قسم ما وما ينفك عنه الماهية لا يكون معتبرا
في تحقق الماهية الثاني ان الجامع كما ينقسم الى الحكم
والصفة ونفيهما فكذا الحكم ينقسم الى الوجوب والحظر وغيرهما
والوجوب ينقسم الى الموسع والمضيق والمخير والمعين وغيرهما

فلو لزم من اعتبار الجامع في ماهية القياس ذكر اقسامه لوجب
من ذكر كل واحد من تلك الاقسام ذكر ما لكل منها من الا
قسام وخامسها ان كلمة او للابهام وماهية كل شي معينة
والابهام ينافي التعيين فان قلت كونه بحيث يلزمه احد
هذه الامور حكم معين قلت فالمعتبر في الماهية اذن ملزوم
هذه الامور وهو كونه جامعا من حيث انه جامع فيكون ذكر
هذه الزوايد لغوا وسادسها هو ان القياس الفاسد قياس وهو
خارج عن هذا التعريف اما الاول فلان القياس الفاسد
قياس مع كيفية فيكون قياسا واما الثاني فلان قوله بامر جامع
دليل على ان هذا القايل يعتبر في الحد حصول الجامع ومتى حصل
الجامع كان القياس صحيحا فيكون القياس الفاسد خارجا عنه وانه
غير جايز بل يجب ان يقال بامر جامع في ظن المجتهد فان القياس
الفاسد حصل فيه الجامع في ظن المجتهد وان لم يحصل في نفس الامر
التعريف الثاني ما ذكره ابو الحسين البصري وهو انه تحصيل
حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد وهو قريب
واظهر منه ان يقال اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم اخر لاجل
اشتباههما في علة الحكم عند المثبت فلنفسر الالفاظ المستعملة

في هذا التعريف اما الاثبات فالمراد منه القدر المشترك بين العلم
والاعتقاد والظن سوا تعلقت هذه الثلثة بثبوت الحكم او بعدمه
وقد يطلق لفظ الاثبات ويراد به الخبر باللسان لدلالته على الحكم
الذهني واما المثل فتصوره بديهي لان كل عاقل يعلم بالضرورة كون
الحار مثلا للحار في كونه حارا ومخالفا للبارد في كونه باردا ولو لم
يحصل تصور ماهية التماثل والاختلاف الا بالاكتساب لكان
الخالي عن ذلك الاكتساب خاليا عن ذلك التصور وكان خاليا
عن هذا التصديق لما علمنا انا قبل كل اكتساب نعلم بالضرورة هذا
التصديق المتوقف على ذلك التصور علمنا ان حصول ذلك التصور
غني عن الاكتساب واما الحكم فقد مر في اول الكتاب
تعريفه واما المعلوم فلسنا نعني به مطلق متعلق العلم فقط بل و
متعلق الاعتقاد والظن لان الفقها يطلقون لفظ المعلوم على هذه
الامور واما العلة فيأتي تفسيرها ان شا الله وقولنا عند
المثبت ذكرناه ليدخل فيه القياس الصحيح والفاسد فان قيل
هذا التعريف ينتقض بقياس العكس وقياس التلازم والمقدمتين
والنتيجة اما قياس العكس فكقولنا لو لم يكن الصوم شرطا لصحة
الاعتكاف لم يكن شرطا له بالنذر والمطلوب في الفرع اثبات

كون الصوم شرطا لصحة الاعتكاف والثابت في الاصل نفي كون
الصلوة شرطا له فحكم الفرع ليس مثل حكم الاصل بل نقيضه واما
قياس التلازم فكقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان
فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بانسان واما المقدمتان
والنتيجة فكقولنا كل جسم مولف وكل مولف محدث فكل
جسم محدث فان قلت لا اسمي هاتين الصورتين قياسا
لان القياس عبارة عن التسوية وهي لا تحصل الا عند تشبيه صورة
بصورة وليس الامر كذلك في التلازم وفي المقدمتين والنتيجة
قلت بل التسوية حاصلة في هذين الموضعين لان الحكم في كل
واحدة من المقدمتين معلوم والحكم في النتيجة مجهول فاستلزام
المطلوب من هاتين المقدمتين يوجب صيرورة الحكم المطلوب
مساويا للحكم في المقدمتين في صفة المعلومية والجواب
اما الشي الذي تسمونه بقياس العكس فهو في الحقيقة تمسك بنظم التلازم
واثبات لاحدى مقدمتي التلازم بالقياس فانا نقول لو لم يكن الصوم
شرطا للاعتكاف لم يصر شرطا له بالنذر لكنه يصير شرطا له بالنذر
فهو شرط له مطلقا فهذا تمسك بنظم التلازم واستثنا لنقيض
اللازم لانتاج نقيض الملزوم ثم انا نثبت المقدمة الشرطية

بالقياس وهو ان ما لا يكون شرطا للشي في نفسه لم يصر شرطا له بالنذر
كما في الصلوة وهذا قياس الطرد لا قياس العكس ۝ واما الصورتان
الباقيتان فلا نسلم انه قياس لما بينا قوله معنى الثبوت حاصل فيه من
الوجه المذكور قلنا لو كفى ذلك الوجه في اطلاق اسم القياس
لوجب ان يسمى كل دليل بالقياس لان التمسك بالنص جعل مطلوبه
مساويا لذلك النص في المعلومية ولو صح ذلك لامتنع ان يقال
ثبت الحكم في محل النص بالنص لا بالقياس ۝ وان اردنا ان نذكر عبارة
في تعريف القياس بحيث تتناول كل هذه الصور فنقول القياس قول
مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم عنها قول آخر وتحقيق القول
في هذا التعريف مذكور في كتبنا العقلية ۝ المسألة الثانية
في الاصل والفرع اذا قسنا الذرة على البر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا
فاصل القياس اما ان يكون هو البر او الحكم الثابت فيه او علة
ذلك الحكم او النص الدال على ثبوت ذلك الحكم فالفقهاء جعلوا
الاصل اسما لمحل الحكم المنصوص عليه والمتكلمون جعلوه اسما
للنص الدال على ذلك الحكم ۝ اما قول الفقهاء فضعيف لان
اصل الشي ما تفرع عليه غيره والحكم المطلوب اثباته في الذرة غير
متفرع على البر لان البر لو لم يوجد فيه ذلك الحكم وهو حرمة

يقتضي رجحان الباقي على الحادث من ذلك الوجه لكنه يقتضي عدم
الرجحان من وجه آخر بيانه وهو ان الشي لا يصدق عليه كونه
باقيا الا اذا حصل في الزمان فحصوله في الزمان امر حادث فاذا لم
يكن وجود الحادث راجحا والمتوقف على ما لا يكون راجح الوجود
لم يكن هو ايضا راجح الوجود فيلزم ان لا يكون الباقي راجح الوجود
سلمنا ان الباقي راجح الوجود ولكن ما لم يتحقق كونه باقيا لا يتحقق
كونه راجح الوجود وهو انه انما يصدق عليه انه باق اذا حصل
في الزمان الثاني فالحاصل انا ما لم نعرف وجوده في الزمان الثاني
لا نعرف كونه راجح الوجود وانتم جعلتم رجحان وجوده دليلا على وجوده
في الزمان الثاني فيكون دورا سلمنا ان الباقي راجح في الوجود الحادث
على الحادث فلم قلت يجب ان يكون راجحا عليه في الظن لا بد لهذا من
دليل سلمنا حصول هذا الظن وان العمل به واجب ولكنه معارض
بدليل آخر يمنع من التمسك بالاستصحاب وهو ان من سوى بين الوقتين
في الحكم فاما ان يقال انا سوي بينهما لاشتراكهما فيما يقتضي ذلك
الحكم او ليس الامر كذلك فان كان الاول فهو قياس وان كان
الثاني كان ذلك تسوية بين الوقتين في الحكم من غير دليل وانه
باطل بالاجماع ۝ والجواب قوله انما المراد من قولكم الباقي مستغني

عن المؤثر قلنا لا شك في ان الباقي هو الذي حصل في زمان بعد ان
كان هو بعينه حاصلا في زمان آخر قبله وهذا يقتضي ان يكون الذات
الحاصلة في هذا الزمان غير الذات الحاصلة في الزمان الاخر اذا ثبت
هذا فنقول هذه الذات التي صدق عليها انها حصلت بعينها في الزمان
اما ان يقال حصل فيها في الزمان الثاني انه لم يكن حاصلا في الزمان الاول
او لم يحصل فان كان الاول كان الامر المتجدد مغايرا للذات الباقية
فيكون الباقي في الحقيقة هو الذات لا هذه الكيفية المتجددة
فنحن لا ندعي ان ذلك الشي الذي هو الباقي يستحيل اسناده الى المؤثر
حال بقايه وعلى هذا التقدير لا يكون اسناد تلك الكيفية المتجددة
الى المؤثر قادحا في قولنا الباقي غير مستند الى المؤثر لان احدهما
غير الاخر وان قلنا انه لم يحدث في الزمان الثاني امر متجدد بل
الحاصل في الزمان الثاني ليس الا الذات التي كانت حاصلة في الزمان
الاول فعلى هذا التقدير يبطل قولهم ان كونه باقيا كيفية حادثة
وانها مفتقرة الى المؤثر فثبت ان على التقديرين السؤال ساقط قوله
حصوله في الزمان الثاني كيفية زايدة على الذات وهي مفتقرة الى
المؤثر قلنا هذا باطل وبتقدير ثبوته فهو غير قادح في دليلنا اما
انه باطل فلان حصوله في الزمان الثاني لو كان كيفية زايدة

ذلك اذا كان هو ومن يخاطبه لا يعتقد ان كونه حجة ولا يقول
الانسان في حكم حكم به لاجل القياس ليس الا القياس [?] يقتضيه مع انه
ومن يخاطبه لا يعتقد ان كونه حجة ۝ فان قيل هذا خبر
واحد فلا يجوز بناء المسألة العلمية عليه سلمنا ذلك لكنا نقول انه
عليه السلام نبه هاهنا على العلة ومثل هذا القياس عندنا حجة سلمنا
دلالة الحديث على ان القبلة تجري مجرى المضمضة لكن ليس فيه
ان النص اوجب ذلك او القياس واذا احتمل لم يجز القطع على احدهما
بغير دليل ۝ والجواب قوله خبر واحد قلنا سبق الجواب
عنه قوله نبه على العلة قلنا انه عليه السلام ما نص على العلة ولكنه لم
يفعل الا انه ذكر اصل القياس في العلة مبادرة الى الافهام والتنصيص
على اصل القياس لا يكون تنصيصا على العلة قوله انه ليس في الحديث
انه عليه السلام اجرى القبلة مجرى المضمضة لاجل نص او قياس قلنا
بينا ان المفهوم من قوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت هو ان كل
واحد منهما لم يحصل الثمرة المطلوبة بذلك الفعل ولو ان بعض العامة
فضلا عن اهل العلم استفتى فقيها في صايم قبل ولم ينزل فقال له الفقيه
ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته لاكتفى المستفتي بذلك في ان
القبلة لا تفسد ولعلم انه اجرى احدهما مجرى الاخر من الوجه الذي

ذكرناه فبطل ان يقال ان هذا الكلام لا يدل على الوجه الجامع
بينهما وانه لا يمتنع ان يكون بعض الظواهر اقتضى الجمع المسلك
الرابع التمسك بقوله عليه السلام للخثعمية ارايت لو كان على ابيك
دين فقضيتيه اكان يجزى فقالت نعم قال فدين الله احق
بالقضا والاستدلال به كما في خبر قبلة الصايم من غير تفاوت المسلك
الخامس الاجماع وهو الذي عول عليه جمهور الاصوليين وتحريره
ان العمل بالقياس مجمع عليه بين الصحابة وكل ما كان مجمعا عليه
بين الصحابة فهو حق فالعمل بالقياس حق اما المقدمة الثانية
فقد مر تقريرها في باب الاجماع واما المقدمة الاولى فالدليل
عليها ان بعض الصحابة ذهب الى العمل بالقياس والقول به ولم يظهر
من احد منهم الانكار على ذلك ومتى كان كذلك كان الاجماع
حاصلا فهذه مقدمات ثلث المقدمة الاولى في بيان ان بعض
الصحابة ذهب الى العمل بالقياس والقول به والدليل عليه وجوه
اربعة الاول ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه
كتب الى ابي موسى الاشعري في رسالته المشهورة اعرف الاشباه
والنظاير وقس الامور برايك وهذا صريح في المقصود الثاني
انهم صرحوا بالتشبيه لانه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه انكر

بعض انواع الضعيف اقوى من بعض انواع القوي لكنا تركناها
لطولها وكثرتها اما الطرق العقلية فقد ذكرنا منها ستة وهي
المناسب والمؤثر والشبه والدوران والسبر والطرد فلنتكلم في تفاصيل
هذه الاجناس ثم في تفاصيل كل واحد من هذه الاجناس اما تفاصيل
هذه الاجناس ففيها ابحاث احدها ان المناسبة اقوى من الدوران وقال
قوم الدوران اقوى وعبروا عن ذلك بان العلة المطردة المنعكسة
اقوى مما لا يكون كذلك لنا ان الوصف انما يوثر في الحكم لمناسبته
فالمناسبة علة لعلية العلة وليس تاثير الوصف في الحكم لدورانه معه
لان الدوران في الحقيقة ليس من لوازم العلية لان العلة اذا كانت
اخص من المعلول كانت العلية منفكة هاهنا عن الدوران وقد
ينفك الدوران عن العلية كما في الصور التي عددناها في باب الدوران
واذا كان كذلك كان الاستدلال بالمناسبة على العلية اقوى من
الاستدلال بالدوران عليها احتج المخالف بوجهين الاول
ان العلة المطردة المنعكسة اشبه بالعلل العقلية فيكون اقوى
الثاني انهم اجمعوا على صحة المطرد المنعكس ومن الناس من انكر
العلة التي لا تكون منعكسة والجواب عن الاول لا نسلم ان
العكس واجب في العلل العقلية وقد بيناه في كتبنا العقلية سلمناه لكن

لا نسلم ان الاشبه بالعلل العقلية اولى وعن الثاني ان ذلك يقتضي
ترجيح المناسب المطرد المنعكس على المناسب الذي لا يكون مطردا
منعكسا ولا نزاع انا لا نقضي بترجيح الدوران المنفك عن المناسبة
على المناسب المنفك عن الدوران لانه اذا وجد الدوران بدون المناسبة
فقد لا تحصل العلية كرائحة الخمر مع حرمتها وثانيها ان المناسبة
اقوى من التاثير لانه لا معنى للتاثير الا انه عرف تاثير هذا الوصف
في نوع هذا الحكم وفي جنسه وكون الشي موثرا في شي لا يوجب كونه
موثرا فيما يشاركه في جنسه اما كونه مناسبا هو الذي لاجله صار الوصف
موثرا في الحكم فكان الاستدلال بالمناسبة على العلية اقوى من الاستدلال
بالتاثير عليها وثالثها ان السبر اما ان يكون قاطعا في مقدماته او
مظنونا في مقدماته او قاطعا في بعض مقدماته دون بعض فان كان
قاطعا في كل مقدماته كان العمل به متعينا وليس هذا بترجيح اما
اذا كان مظنونا في كل مقدماته فمثل ان يدل دليل ظني على ان الحكم
معلل ودليل اخر ظني على ان العلة اما هذا الوصف او ذاك ودليل
اخر ظني على ان العلة ليست ذلك الوصف فيحصل هاهنا ظن ان
العلة ليست الا هذا الوصف فهاهنا العمل بالمناسبة اولى من العمل
بهذا السبر وذلك لان الدليل الدال على هذه المقدمات الثلثة التي لا بد

والاجماع لا يقبلهما وهذا مشكل لانا حيث اثبتنا الاجماع انما اثبتناه
بالدلايل اللفظية فالفرع كيف يكون اقوى حالا من الاصل
المسلة الثانية قد تقدم في كتاب القياس ان الحكم في الاصل
لا يجوز ان يكون مثبتا بالقياس وان كان قد جوزه قوم فالمجوزون
اتفقوا على ان القياس الذي ثبت الحكم في اصله بالنص راجح على
الذي ثبت الحكم في اصله بالقياس لان ذلك القياس لا يتفرع على
قياس اخر الى غير النهاية بل لا بد من الانتهاء الى اصل ثبت حكمه
بالنص واذا كان كذلك فالنص اصل القياس والاصل راجح على
الفرع البحث الثاني في تفاصيل انواع كل واحد من هذه
الاجناس الثلثة فنقول اما الدلايل اللفظية فاما ان يكون
متواترة او احادا فان كانت متواترة لم يمكن ترجيح بعضها
على البعض الا بما يرجع الى المتن وان كانت احادا امكن ترجيح
بعضها على البعض بما في المتن وبما في الاسناد وتلك الوجوه قد ذكرناها
فيما تقدم فلا فايدة في الاعادة وبالجملة فكلما كان ثبوت الحكم
في الاصل اقوى كان القياس راجحا فان كان ثبوت الحكم في احد
القياسين مقطوعا وفي الاخر مظنونا كان الاول اولى لما تقدم ان
القياس الذي بعض مقدماته مقطوع والبعض مظنون راجح على ما

كل مقدمة منه مظنون وايضا فاذا ثبت الحكم في احد الاصلين بالخبر المتواتر
فهو راجح على ما ثبت بالخبر الواحد ولكن بشرط التعادل في الايمان
ولو ثبت الحكم في الاصلين بخبر الواحد فالذي هو مدلول حقيقة اللفظ
راجح على ما هو مدلول مجازه ٭ القول في التراجيح الحاصلة بسبب
كيفية الحكم وهي على وجوه احدها القياس الذي يوجب حكما
شرعيا راجح على ما يوجب حكما عقليا لان القياس دليل شرعي فيجب
ان يكون حكمه شرعيا ولانا لو قدرنا تقدم العلة المثبتة للحكم
الشرعي على المثبتة للحكم العقلي لزم النسخ مرتين ولو قدرنا تقدم العقلي
لزم النسخ مرة واحدة ٭ فان قلت كيف يجوز ان يستخرج من
اصل عقلي علة شرعية قلت يجوز ذلك اذا لم ينقلنا عنه الشرع
فيستخرج العلة التي لاجلها لم ينقلنا عنه الشرع اما اذا كان احد
الحكمين نفيا والاخر اثباتا وكانا شرعيين فقيل انهما يستويان لما
ذكرنا في باب ترجيح الاخبار انه لا بد وان يكون الحكم عقليا ٭
وثانيها الترجيح بكون احد الحكمين في الفرع حظرا فنقول الحظر
اما ان يكون شرعيا او عقليا فان كان شرعيا فهو راجح على
الاباحة لانه شرعي ولان الاخذ بالحظر احوط وان كان عقليا
فلكونه حظرا جهة الرجحان وكونه عقليا جهة المرجوحية فيجب

---

بيانه ان الانسان انما يدعوه الداعي الى اظهار دليل مذهبه اذا كان
ذلك الدليل ظاهرا قويا اما اذا كان خفيا فقد لا يدعوه الداعي
الى اظهاره وبالجملة فانتم المستدلون فعليكم اقامة الدليل على انه
يجب اظهاره سواء كان قويا او ضعيفا سلمنا ما ذكرتموه لكن
نعارضه فنقول لو كان ذهابهم الى مذاهبهم لاجل القياس لوجب
عليهم اظهاره لكن لم ينقل عن احد من الصحابة القياس الذي لاجله
ذهب الى ما ذهب اليه ٭ فان قلت الفرق ان القياس لا يجب
اتباع العالم فيه والنص يجب اتباعه فيه قلت القياس اذا كان
ظاهرا جليا فلا نسلم انه لا يجب الاتباع فيه ولولا ذلك لما حسنت
المناظرة بين القايسين سلمنا انهم لو تمسكوا بالنصوص لاظهروها
فلم قلت انهم لو اظهروها لاشتهر فان ذلك ليس من الوقايع العظام
التي يمتنع ان لا يتوفر الدواعي على نقلها ٭ فان قلت لما توفرت
دواعيهم على نقل مذاهبهم مع انه لا فايدة فيها فلان تتوفر دواعيهم
على نقل تلك الادلة مع ما فيها من الفوايد كان اولى قلت
انا لم نقل ان الامور التي لا يكون عظيمة يمتنع نقلها حتى لا يكون ما
ذكرتموه لازما علينا بل قلنا انه لا يجب نقلها ولا يمتنع ايضا سلمنا
انه من الوقايع العظيمة لكن لم قلت يجب نقله والدليل عليه ان معجزات

---

الرسول عليه السلام على جلالة قدرها وامر الاقامة في الافراد والتثنية
على نهاية ظهورها لم ينقلها الا الواحد والاثنان واذا جاز ذلك فلم لا
يجوز ان لا ينقل ذلك الدليل ايضا سلمنا انها لو اشتهرت لنقلت لكن لا
نسلم انها ما نقلت قوله لو نقلت لعرفناها قلنا اما ان تدعي ان
كل ما نقل عن الرسول وجميع اصحابه فلا بد وان تعلمه انت او تدعي
انه لا بد وان يوجد في زمانك من يعلمه اما الاول فلا يقول به
انسان سليم العقل واما الثاني فمسلم ولكن كيف عرفت انه
ليس في زمانك من يعلم تلك النصوص فان كل احد انما يعلم حال
نفسه لا حال غيره سلمنا انه لو نقل لعرفه كل واحد منا لكن لا نسلم
انا لا نعرفه ولنتكلم في مسألة الحرام فنقول اما من ذهب الى كونه
يمينا فيحتمل انه انما ذهب اليه استدلالا بقوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم
ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وانه عليه السلام
حرم على نفسه مارية القبطية فانزل الله تعالى هذه الاية وسماه
يمينا ٭ ومن ذهب الى انه لا اعتبار به تمسك بقوله تعالى لا تحرموا
طيبات ما احل الله لكم والنهي يدل على الفساد او بالبراءة الاصلية ٭
ومن ذهب الى انه الطلقات الثلث زعم انه قد جعل كناية عن
الطلقات الثلث فوجب تنزيله على اعظم احواله وهو الطلقات

---

لتغير تلك الحالة ومن غاب عن بلدة فانه يكتب الى احبابه واصدقايه
في الامور التي كانت موجودة حال حضوره وما ذاك الا لان اعتقاده
في بقاء تلك الامور راجح على اعتقاده في تغيرها بل لو تاملنا لقطعنا
بان اكثر مصالح العالم ومعاملات الخلق مبني على القول بالاستصحاب ٭
فرع من قال النافي لا دليل عليه ان اراد به ان العلم بذلك
العدم الاصلي يوجب ظن دوامه في المستقبل فهذا حق كما بيناه وان
اراد به غيره فهو باطل لان العلم بالنفي او الظن به لا يحصل الا
لموثر ٭ المسألة الثالثة في الاستحسان المحكي عن الحنفية القول
بالاستحسان ومخالفوهم انكروا ذلك عليهم لظنهم انهم يعنون
به الحكم من غير دليل والذي حصله المتاخرون في تحديده وجهان ٭
الاول قال الكرخي الاستحسان هو ان يعدل الانسان
عن ان يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظايرها الى خلافه لوجه
اقوى يقتضي العدول عن الاول وهذا يلزم عليه ان يكون العدول
من العموم الى التخصيص ومن المنسوخ الى الناسخ استحسانا الثاني
قال ابو الحسين الاستحسان ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير
شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو في حكم الطارئ على
الاول قال ولا يلزم عليه العدول عن العموم الى القياس المخصص

لان العموم لفظ شامل ولا يلزم عليه ان يكون اقوي القياسين استحسانا
لان الاقوي ليس في حكم الطاري على الاضعف فان كان طاريا فهو
استحسان • فان قلت فقد قال محمد بن الحسن رحمه الله في غير موضع
من كتبه تركنا الاستحسان للقياس كما لو قرا اية السجدة في اخر
السورة فالقياس يقتضي ان يجتزى بالركوع والاستحسان ان لا يجتزى
بها بل يسجد لها ثم قال بالقياس فهذا الاستحسان ان كان اقوي من القياس
فكيف تركه وان لم يكن اقوي منه فقد بطل حدكم • قلت
ذلك المتروك انما يسمى استحسانا بالاية وان كان الاستحسان وحده
اقوى من القياس وحده لكن لما انضاف بالقياس شيء اخر صار ذلك المجموع
اقوي من الاستحسان كما في المسئلة التي ذكرتموها فان الله تعالى
اقام الركوع مقام السجود في قوله وخر راكعا واناب فهذا تقرير
هذا الحد الذي ذكره ابو الحسين • واعلم ان هذا يقتضي ان يكون
الشريعة باسرها استحسانا وذلك لان مقتضى العقل هو البراءة الا
صلية وانما ترك ذلك لدليل اقوي منه وهو نص او اجماع
او قياس وهذا الاقوي في حكم الطاري على الاول فيلزم ان يكون
الكل استحسانا وهم لا يقولون بذلك لانهم يقولون تركنا القياس
للاستحسان وهذا يقتضي ان يكون القياس مغايرا للاستحسان فالواجب

انه

ان المختلفين منهم في المسايل الشرعية ما كان كل واحد منهم يعتقد
في صاحبه كونه مستحقا للعقاب العظيم بسبب تلك المخالفة واما
الذي ليس بنص ولا قياس فباطل لان كل من قال من الامة انهم لم يتمسكوا
في بعض اقوالهم بشي من النصوص الجلية والخفية ولا بالبراءة الاصلية قال
انهم تمسكوا بالقياس فلو قلنا انهم قالوا بتلك الاقاويل لشي غير هذين
القسمين كان ذلك قولا غير قول كل الامة وهو باطل فهذه الدلالة
وان كان يتوجه عليها كثير مما توجه على الوجه الذي قبله الا ان كثيرا
من تلك الاسولة ساقط عنها والله اعلم • المسلك السابع وهو المعقول
ان القياس يفيد ظن الضرر فوجب جواز العمل به بيان الوصف ان
من ظن ان الحكم في الاصل معلل بكذا ثم علم او ظن حصول ذلك
الوصف في الفرع وجب ان يحصل له ظن ان حكم الفرع مثل حكم
الاصل ومعه علم يقيني بان مخالفة حكم الله تعالى سبب للعقاب فيتولد
من ذلك الظن وهذا العلم ان ترك العمل به سبب للعقاب فثبت
ان القياس يفيد ظن الضرر بيان التاثير ان العاقل يعلم ببديهة عقله
انه لا يمكنه الخروج عن النقيضين ولا يمكنه الجمع بينهما بل يجب لا محالة
ترجيح احدهما على الاخر ويعلم بالضرورة ان ترجيح ما غلب على ظنه خلوه
عن المضرة على ما غلب على ظنه اشتماله على المضرة اولى من العكس ولا معنى

لجواز العمل بالقياس الا هذا القدر فان قيل دليلكم مبني على امكان
ما يدل على ان الحكم في الاصل معلل بعلة ثم على وجود ذلك الدليل
في الاصل ثم على امكان ما يدل على حصول ذلك الوصف في الفرع ثم على
وجود ما يدل عليه ثم على انه يلزمه من حصول ذلك الوصف في
الفرع ظن حصول ذلك الحكم فيه وتقرير هذه المقامات الخمس
سياتي في الابواب الاتية ان شا الله سلمنا حصول هذا الظن
فلم قلت العمل به واجب قوله لان ترجيح الخالي عن الضرر على المشتمل
عليه متعين في بديهة العقل قلنا هذا منقوض بما انه لا يجب
على القاضي ان يعمل بقول الشاهد الواحد اذا غلب على ظنه صدقه
وان يعمل في الزنا بقول الشاهدين اذا غلب على الظن صدقهما وبما
اذا ظهرت مصلحة لا يشهد باعتبارها حكم شرعي البته وبما اذا ادعى
الرجل الذي غلب على الظن صدقه النبوة وبما اذا غلب على ظن
الزهري واليهودي والنصراني قبح هذه الاعمال الشرعية فان
غلبة الظن حاصلة في هذه الصور ولا يجوز العمل بها • فلئن قلت
المظنة انما تفيد الظن اذا لم يقم دليل قاطع على فسادها وفي هذه
الصور قامت الدلالة على فسادها فلا يبقى الظن • قلت فعلى
هذا التقدير القياس انما يفيد ظن الضرر اذا لم يوجد دليل يدل على فساد

القياس فيصير نفي ما يدل على فساد القياس جزءا من المقتضي لظن الضرر
فعليكم ان تبينوا انه لم يوجد ما يدل على نفي القياس حتى يمكنكم ادعا
حصول ظن الضرر وبعد المجاوزة عن النقض نقول متى يجب الاحتراز
عن الضرر المظنون اذا امكن تحصيل العلم به ام اذا لم يمكن الاول
ممنوع فان الشي اذا امكن تحصيل العلم به فالاكتفا بالظن مع جواز
كونه خطا اقدام على ما لا يامن كونه قبيحا مع امكان الاحتراز عنه
وهو غير جايز بالاتفاق والثاني مسلم ولكن لم لا يجوز الاكتفا بالظن
في الوقايع الشرعية اذا سلم انه لا طريق الى تحصيل العلم بها البته وذلك
انما يصح ان لو ثبت انه لم يوجد في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله
ما يدل على احكام تلك الوقايع ولم يوجد في زمان امام معصوم يعرفنا
تلك الاحكام فان بتقدير وجود احد هذه الامور كان تحصيل اليقين
بالحكم ممكنا سلمنا انه لا طريق الى تحصيل العلم بها لكن لم قلت
انه لم يوجد ما يقتضي ظنا اقوى من الظن الحاصل بالقياس فان بتقدير
امكان ذلك كان التعويل على القياس اكتفا باضعف الظنين
مع القدرة على تحصيل الاقوى وانه غير جايز ثم نقول ان ما ذكرتموه
ان دل على صحة القياس فمعنا ما يدل على فساده وهو الكتاب
والسنة واجماع الصحابة رضي الله عنهم واجماع العترة والمعقول

اما الكتاب فقوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والقول
بالقياس تقدم بين يدي الله ورسوله وقوله تعالى وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم والقول بالحكم
في الفرع لاجل القياس قول بالمظنون لا بالمعلوم وايضا قال تعالى
وان احكم بينهم بما انزل الله والحكم بالقياس حكم بغير ما انزل
الله وايضا قال الله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
وقال ما فرطنا في الكتاب من شي فهذه الايات دالة على اشتمال
الكتاب على الاحكام باسرها فاذن كل ما ليس في الكتاب وجب
ان لا يكون حقا وعند ذلك نقول ما دل عليه القياس ان دل
عليه الكتاب فهو ثابت بالكتاب لا بالقياس وان لم يدل عليه
الكتاب كان باطلا واقوى ما تمسكوا به من الايات قوله تعالى
ان الظن لا يغني من الحق شيا وجه الاستدلال به ان القياس
الشرعي لا بد وان يكون تعليل الحكم في الاصل وثبوت تلك العلة
في الفرع ظنيا فلو وجب العمل بالقياس لصدق على ذلك الظن انه اغنى
من الحق شيا وذلك يناقض عموم قوله. فان قلت يشكل
التمسك بهذه النصوص بالفتوى والشهادات وامارات القبلة.
قلت تخصيص العام في بعض الصور لا يخرجه عن كونه حجة.

واما السنة فخبران الاول قوله عليه السلام تعمل هذه الامة برهة
بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا.
الثاني قوله عليه السلام ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة
اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون
الحرام. فان قلت خبر الواحد لا يعارض الدليل العقلي الذي
ذكرناه. قلت الدليل الذي ذكرتموه هو ان القياس يفيد
الضرر المظنون فيجب الاحتراز عنه ولا شك ان خبر الواحد يفيد
الظن فاذا ورد في المنع من القياس افاد ظن ان التمسك به سبب
للضرر وذلك يوجب الاحتراز. واما اجماع الصحابة فهو انه نقل
عن كثير منهم التصريح بذم القياس على ما تقدم بيانه ولم يظهر من
احد منهم الانكار على ذلك الذم وذلك يدل على انعقاد الاجماع
على فساد القياس فان قلت هذا معارض بما نقل عنهم انهم
اختلفوا في مسايل مع انه لا طريق لهم الى تلك المذاهب الا القياس.
قلت ما ذكرناه اولى لان التصريح راجح على ما ليس بتصريح. اما
اجماع العترة فلانا كما نعلم بالضرورة بعد مخالطة اصحاب النقل ان
مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك رضي الله عنهم القول بالقياس
فكذلك نعلم بالضرورة ان مذهب اهل البيت كالصادق والباقر

انكار القياس وقد تقدم في باب الاجماع ان اجماع العترة حجة. اما
المعقول فمن وجوه الاول لو جاز العمل بالقياس لما كان الاختلاف
منهيا عنه لكنه منهي عنه فالعمل بالقياس غير جايز بيان الملازمة
ان العمل بالقياس يقتضي اتباع الامارات وذلك يقتضي وقوع الا
ختلاف لا محالة ووقوع ذلك شاهد على صحة ما قلناه. بيان
انه لا يجوز المخالفة قوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا. الثاني ان
الرجل اذا قال اعتقت غانما لسواده فقيسوا عليه لم يعتق ساير عبيده
السود فضلا عما اذا لم يامر بالقياس فاذا قال الله تعالى حرمت
الربوا في البر فكيف يجوز القياس عليه فهذا كله كلام من لم يمنع
العمل بالقياس عقلا. اما المانعون منه عقلا فقد ذكرنا
ان منهم من خص ذلك المنع بهذا الشرع ومنهم من منعه في كل
الشرايع اما الاول فهو قول النظام واحتج عليه بان مدار هذا
الشرع على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات وذلك
يمنع من القياس في هذا الشرع بيان الاول بصور احدها انه جعل
بعض الازمنة والامكنة اشرف من بعض مع استوا الكل في الحقيقة
قال الله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر وفضل الكعبة على ساير
البقاع. وثانيها جعل التراب طهورا مع انه ليس بغسال بل مزيد في

تشويه الخلقة. وثالثها فرض الغسل من المني والرجيع انتن منه.
ورابعها نهانا عن ارسال السبع على مثله واقوى منه ثم اباح ارساله
على البهيمة الضعيفة. وخامسها نقص من صلوة المسافر الشطر
ما كان عدده اربعا وترك ما كان ركعتين. وسادسها
اسقط الصلوة والصوم عن الحايض ثم اوجب عليها قضا الصوم مع
ان الصلوة اعظم قدرا من الصوم. وسابعها جعل الحرة القبيحة
الشوها تحصن والماية من الجواري الحسان لا تحصن. وثامنها حرم
النظر الى شعر العجوز الشوها مع انها لا تفتن الرجال الشبان البتة
واباح النظر الى محاسن الامة الحسنا مع انها تفتن الشيخ. وتاسعها
قطع سارق القليل وعفا عن غاصب الكثير. وعاشرها جلد بالقذف
بالزنا ولم يجلد بالقذف بالكفر. وحادي عشرها قبل في القتل
والكفر شاهدين ولم يقبل في الزنا الا اربعة وهو دونهما. وثاني
عشرها جلد قاذف الحر الفاجر وعفى عن قاذف العبد العفيف.
وثالث عشرها اوجب على الصبية المتوفى عنها زوجها العدة و
فرق في العدة بين الموت والطلاق مع ان حال الرحم لا يختلف
فيهما. ورابع عشرها جعل استبرا الاما بحيضة وللحرة المطلقة
ثلث حيض. وخامس عشرها خروج الريح من موضع الغايط يو فرض

تطهير موضع آخر مع ان غسل ذلك المكان اولى اذا ثبت هذا فنقول
مدار القياس على ان الصورتين لما تماثلتا في الحكمة والمصلحة وجب
استواهما في الحكم لكن هذه المقدمة لو كانت حقة لامتنع التفريق
بين المتماثلات والجمع بين المختلفات في تلك الصور فلما لم يمتنع ذلك
علمنا فساد تلك المقدمة واذا فسدت تلك المقدمة بطل القول
بالقياس ○ واما الذين منعوا من القياس في كل الشرايع فقد عرفت
انهم ثلث فرق **الفرقة الاولى** الذين انكروا كون القياس
طريقا الى الظن وهولاء قد تمسكوا بوجوه **احدها** ان البراة الاصلية
معلومة فالحكم الثابت بالقياس اما ان يكون على وفق البراة الا
صلية او لا على وفقها فان كان على وفقها لم يكن في القياس
فايدة وان كان على خلافها كان ذلك القياس معارضا للبراة
الاصلية لكن البراة الاصلية دليل قاطع والقياس دليل ظني والظني
اذا عارض اليقيني كان الظني باطلا فيلزم كون القياس باطلا ○
**وثانيها** ان القياس لا يتم في شي من المسايل الا اذا سلمنا ان الاصل
في كل شي بقاوه على ما كان اذ لو لم يثبت ذلك فهب ان الشارع
امرنا بالعمل بالقياس لكن كيف نعرف انه بقي ذلك التكليف
واذا نص على حكم الاصل فكيف نعرف ان ذلك الحكم باق في هذا

الزمان فثبت ان القياس لا يتم الا بالمساعدة على هذا الاصل واذا ثبت
ذلك فنقول الحكم المثبت بالقياس اما ان يكون نفيا او اثباتا فان
كان نفيا فلا حاجة فيه الى القياس لانا علمنا ان هذا الحكم كان
معدوما في الازل والاصل في كل امر بقاوه على ما كان فيحصل لنا ظن ذلك
العدم فيكون اثبات ذلك الظن بالقياس مرة اخرى عبثا **فان قلت**
ثبوته بدليل لا يمنع من ثبوته بدليل آخر **قلت** نعم ولكن بشرط ان
لا يفتقر الدليل الثاني الى الاول اما اذا افتقر اليه كان التمسك بالدليل
الثاني تطويلا محضا من غير فايدة اما ان كان الحكم المثبت بالقياس
اثباتا فنقول قد بينا ان قولنا ان الاصل في كل امر بقاوه على ما كان
يقتضي ظن عدم ذلك الحكم في الحال فلو اقتضى القياس ثبوته في الحال
مع ان القياس متفرع على تلك المقدمة لزم وقوع التعارض بين تلك
المقدمة التي هي الاصل وبين القياس الذي هو الفرع ولا شك في ان
مثل هذا التعارض يجب ترجيح الاصل على الفرع فوجب القطع هاهنا
بسقوط القياس ○ **وثالثها** ان القياس لا يفيد ظن الحكم الا اذا ظننا
كون الحكم في الاصل معللا بالوصف الفلاني وذلك الظن محال
لما ياتي في الباب الثاني ان شاء الله تعالى ان تعليل الحكم الشرعي محال ○
**الفرقة الثانية** الذين سلموا ان القياس يفيد الظن لكنهم قالوا

لا يجوز التكليف باتباع الظن قالوا لان الظن قد يخطي وقد يصيب
فالامر به امر بما يجوز ان يكون خطا وذلك غير جايز ○ **الفرقة الثالثة**
الذين قالوا يجوز التكليف باتباع الظن لكنهم غير جايز هاهنا قالوا
لان الاكتفا اقتصار على ادون البيانين مع القدرة على اعلاهما
وذلك غير جايز انما قلنا انه اقتصار على ادون البيانين لانا نعلم بالضرورة
ان تنصيص صاحب الشرع اظهر في باب البيان من التفويض الى القياس
وانما قلنا انه مع القدرة على اعلاهما لانه لا امتناع في التنصيص على احكام
القواعد الكلية واحترزنا بهذا عن الشهادة والفتوى وقيم المتلفات
واروش الجنايات والتمسك بالامارات في معرفة القبلة والامراض
والارباح والامور الدنيوية لان هذه الاشيا تختلف باختلاف الاشخاص
والاوقات والامكنة والاعتبارات فالتنصيص عليها كالتنصيص
على ما لا نهاية له وهو محال وانما قلنا ان الاقتصار على ادون البيانين
مع القدرة على اعلاهما غير جايز لانه اذا لم يقع البيان على اقصى الوجوه
حسن من المكلف ان يحمل عدم اليقين على صعوبة البيان لا على تقصير
نفسه فالاتيان بكمال البيان ازاحة لعذر المكلف فيكون كاللطف
وترك المفسدة في الوجوب ○ **والجواب** اما النقوض فقد ذكرنا
ان الدليل الشرعي لما قام على عدم الالتفات الى تلك المظان لم يبق

بالقياس

الظن قوله يجب ان يصير عدم الدليل المبطل للقياس جزا من المقتضي قلنا
ليس كل ما وجوده يمنع من عمل المقتضي كان عدمه جزا من المقتضي فان
الذي يمنع الثقيل من النزول لا يصير عدمه جزا من المقتضي للنزول
لاستحالة كون العدم جزا من العلة الوجودية قوله جواز الرجوع
الى الظن في الشرعيات مشروط بعدم التمكن من تحصيل العلم قلنا
لا نسلم فانه اذا حصل الظن الغالب بسبب القياس واشتمال احد الطرفين
على المفسدة والاخر على المصلحة فالى ان يستقصي في طلب العلم لا بد في
الحال من ان يرجح احد الطرفين على الاخر لامتناع ترك النقيضين وصريح
العقل يشهد بانه لا يجوز ترجيح المرجوح فتعين ترجيح الراجح وهو
الجواب ايضا عن الامام المعصوم ○ اما المعارضات فنقول اما
التمسك بالايات فالجواب عنها ان الدلالة لما دلت على وجوب
العمل بالظن صار كان الله تعالى قال مهما ظننت ان هذه الصورة تشبه
تلك الصورة في علة الحكم فاعلم قطعا انك مكلف بذلك الحكم وحينيذ
يكون الحكم معلوما لا مظنونا البتة ○ واما الاحاديث فهي معارضة
بالاحاديث الدالة على العمل بالقياس وطريق التوفيق ان نصرف الامر
بالقياس الى بعض القواعد والنهي الى نوع آخر ○ واما اجماع الصحابة
فقد سبق الجواب عنه ○ واما اجماع العترة فممنوع ورواية الامامية

معارضة بروايات الزيدية فانهم ينقلون عن الايمة جواز العمل بالقياس
قوله العمل بالقياس يستلزم وقوع الاختلاف قلنا وكذا العمل بالادلة
العقلية والنصوص يستلزم وقوع الاختلاف فما هو جوابكم هناك
فهو جوابنا هاهنا قوله لو قال لوكيله اعتق غانما لسواده فانه
لا يعتق عليه كل عبيده السود قلنا انه لو صرح بعد ذلك وقال
قيسوا عليه سائر عبيدي لم يعتق عليه سائر عبيده ولو نص الله تعالى
على الحكم ثم قال قيسوا عليه فلا نزاع في جواز القياس فظهر الفرق
بين الصورتين والسبب فيه ان حقوق العباد مبنية على الشح والضنة
لكثرة حاجاتهم وسرعة رجوعهم عن دواعيهم وصوارفهم. واما
شبهة النظام فجوابها ان غالب احكام الشرع معلل برعاية
المصالح المعلومة والخصم انما بين خلاف ذلك في صور قليلة جدا
وورود الصور النادرة على خلاف الغالب لا يقدح في حصول
الظن كما ان الغيم الرطب اذا لم يمطر نادرا لا يقدح في ظن نزول
المطر منه. قوله البراءة الاصلية معلومة والقياس دليل ظني
والظن لا يعارض المتيقن قلنا ينتقض ذلك بجواز العمل بالفتوى
والشهادة وتقويم المقومين وجواز العمل بالظن في الامور الدنيوية.
قوله القياس اما ان يرد على وفق حكم الاصل او على خلافه قلنا

الظن فرع غلط وقد
اصطلح بانه ينقض عليه
...

ينتقض بالامور المذكورة قوله الاكتفا بالقياس اكتفا بادون البيانين
مع القدرة على اعلاهما قلنا هب انه كذلك فلم لا يجوز فان قالوا لانه
لطف واللطف واجب قلنا الكلام على هذه الطريقة سبق في باب
الاجماع على الاستقصا والله اعلم. المسئلة الثانية قال النظام النص على
علة الحكم يفيد الامر بالقياس وهو قول ابي الحسين البصري وجماعة
من الفقها ومنهم من انكره وهو المختار وقال ابو عبد الله البصري
ان كانت العلة علة في الفعل لم يكن التنصيص عليها تعبدا بالقياس
لنا ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يحتمل ان يكون العلة هي
الاسكار وان يكون هي الخمر بحيث يكون قيد كونه مضافا الى الخمر
معتبرا في العلة. واذا احتمل الامرين لم يجز القياس الا عند امر مستانف
بالقياس فان قيل لا نسلم ان قيد كون الاسكار في ذلك المحل
يحتمل ان يكون جزا من العلة فانا لو جوزنا ذلك يلزمنا تجويز مثله
في العقليات حتى يقول هذه الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها
بهذا المحل والحركة القايمة لا بهذا المحل لا يكون علة للمتحركية
سلمنا امكان كونه معتبرا في الجملة لكن العرف يدل على سقوط هذا
القيد عن درجة الاعتبار لان الاب اذا قال لابنه لا تاكل هذه
الحشيشة لانها سم يقتضي منعه عن كل كل حشيشة يكون سما واذا ثبت

اسكار

ذلك في العرف ثبت مثله في الشرع لقوله عليه السلام ما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن سلمنا انه غير ساقط في العرف الا ان الاغلب
على الظن سقوطه لان علة الحكم وجب ان يكون منشا الحكمة ولا
مفسدة في كون الاسكار قايما بهذا المحل او بذاك بل منشا المفسدة
كونه مسكرا فقط فاذا غلب على ظننا ذلك وجب الحكم به احترازا
عن الضرر المظنون سلمنا ان هذا القيد غير ظاهر لكن دليلكم انما
يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال
علة حرمة الخمر هي الاسكار فلا يبقى ذلك الاحتمال سلمنا ان دليلكم
يمنع من القياس لكن هاهنا ما يدل على جوازه فان قول الشرع حرمت
الخمر لانه مسكر يقتضي اضافة الحرمة الى الاسكار وذلك يدل
على ان العلة هي الاسكار فوجب ان يترتب الحكم عليه اينما وجد.
واما من فرق بين الفعل والترك قال ان من ترك اكل رمانة
لحموضتها وجب عليه ان يترك كل رمانة حامضة اما من اكل
رمانة لحموضتها لا يجب عليه ان ياكل كل رمانة حامضة. والجواب
قوله هذا الاحتمال قايم في الحركة قلنا ان عنيت بالحركة معنى
يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحركية وان عنيت
بالحركة شيا اخر بحيث يبقى فيه هذا الاحتمال فهناك نسلم انه لا بد

في ابطال ذلك الاحتمال من دليل منفصل قوله العرف يقتضي الغا هذا
القيد قلنا ذلك انما عرف بالقرينة وهي ان شفقته تمنع من تناول
كل ما يقتضي ضررا فلم قلت ان هذا المعنى حاصل في العلة المنصوصة
قوله الغالب على الظن الغا هذا القيد قلنا هب ان الامر كذلك
ولكن انا نلحق الفرع بالاصل لانه لما غلب على ظننا كونه في معناه ثم
الدليل دل على وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون فحينيذ يجب
علينا ان نحكم في الفرع بمثل حكم الاصل ولكن هذا هو الدليل الذي
دل على كون القياس حجة فالتنصيص على علة الحكم لا يقتضي اثبات
مثله في الفرع الا مع الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس قوله
لو صرح بان العلة هي الاسكار لا يبقى فيه هذا الاحتمال قلنا في هذه
الصورة نسلم انه اينما حصل الاسكار حصلت الحرمة لكن ذلك ليس
بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب
العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال
متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى
من العكس فلا يكون هذا قياسا بل انما يكون قياسا لو قال حرمت الخمر لكونه
مسكرا فحينيذ يكون العلم بثبوت هذا الحكم في الخمر اصلا للحكم به في
النبيذ ومتى قال على هذا الوجه انقدح الاحتمال المذكور قوله

ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا اقتضى اضافة الحرمة الى نفس
الاسكار قلنا لا نسلم فلعل قيد كون الاسكار فيه معتبر في العلية
على ما حققناه قوله من ترك اكل رمانة لحموضتها يجب عليه ان
يترك الكل قلنا لا نسلم لاحتمال ان يكون الداعي له الى الترك لا
مطلق حموضة الرمان بل حموضة هذا الرمان وحموضة هذا
الرمان غير حاصلة في ساير الرمانات سلمناه ولكن لا فرق في
ذلك بين الفعل والترك قوله من اكل رمانة لحموضتها لا يجب
عليه ان ياكل كل رمانة حامضة قلنا ذلك لانه ما اكلها لمجرد حموضتها
بل لاجل حموضتها مع قيام الاشتهاء الصادق لها وخلو المعدة عن
الرمان وعلمه بعدم تضرره بها وهذه القيود باسرها لم توجد في
اكل الرمانة الثانية المسألة الثالثة الحاق المسكوت عنه
بالمنصوص عليه قد يكون ظاهرا جليا وقد لا يكون كذلك والاول
كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف ومن الناس من قال المنع
من التافيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع
الاذى لنا وجهان الاول ان المنع من التافيف لو دل عليه
لدل عليه اما بحسب الموضوع اللغوي او بحسب الموضوع العرفي والاول
باطل بالضرورة لان التافيف غير الضرب فالمنع من التافيف لا يكون

منعا من الضرب والثاني ايضا باطل لان النقل العرفي خلاف
الاصل وايضا فلو ثبت هذا القول في العرف لما حسن من الملك اذا
استولى على عدوه ان ينهى الجلاد عن صفعه والاستخفاف به وان كان
يامره بقتله واذا بطلت دلالة اللفظ عليه علمنا ان تحريم الضرب
مستفاد من القياس احتج المخالف بامور احدها لو كان ذلك
مستفادا من القياس لوجب فيمن لا يقول بصحة القياس ان لا يعلم ذلك
وثانيها انه يلزم ان لا يعلم العاقل حرمة ضربهما لو منعه الله تعالى
عن القياس الشرعي وثالثها اجمعنا على ان قوله فلان لا يملك
حبة يفيد في العرف انه لا شي له البتة وكذا قولهم لا يملك نقيرا ولا
قطميرا يفيد انه ليس له شي البتة وان كان النقير في اصل اللغة عبارة
عن النقرة التي على ظهر النواة والقطمير عبارة عما في شق النواة وكذا
قولهم فلان موتمن على قنطار فانه يفيد في العرف كونه امينا على الا
طلاق وانما حكمنا في هذه الالفاظ بالنقل العرفي لتسارع الفهم الى هذه
المعاني العرفية فوجب ان يكون تحريم التافيف موضوعا في العرف
للمنع من الاذى لتسارع الفهم اليه والجواب عن الاول ان القياس
قد يكون يقينيا وقد يكون ظنيا اما الاول فكمن علم علة الحكم في
الاصل ثم علم حصول مثل تلك العلة في الفرع فانه لا بد وان يعلم ثبوت

الحكم في الفرع واما الثاني فكما اذا كان احدى المقدمتين او كلتاهما
مظنونة والقياس في هذه المسألة من النوع الاول فلا جرم لم يكن الخلاف
في صحة القياس الظني قادحا في هذا القياس وهذا هو الجواب بعينه
عن الثاني واما الثالث فقوله ليس لفلان حبة يفيد نفي الاكثر من
الحبة الذي يوجد فيه الحبة واما ما نقص من الحبة فلا يتعرض له كلامه
واما النقير والقطمير فقد حكمنا فيه بالنقل العرفي للضرورة ولا
ضرورة في مسألتنا واما قوله فلان موتمن على قنطار فانما يفيد كونه
موتمنا على ما دون القنطار لان ما دون القنطار داخل في القنطار
واما ما فوقه فلا يدخل فيه والله اعلم المسألة الرابعة ثبوت الحكم
في الاصل اما ان يكون يقينيا او لا يكون فان كان يقينيا استحال ان
يكون للحكم في الفرع اقوى منه لانه ليس فوق اليقين درجة اما
اذا لم يكن يقينيا فثبوت الحكم في الفرع اما ان يكون اقوى من ثبوته
في الاصل او مساويا او دونه مثال الاول قياس تحريم الضرب
على تحريم التافيف فان تحريم الضرب وهو الفرع اقوى ثبوتا من تحريم
التافيف الذي هو الاصل ومثال الثاني قوله عليه السلم لا يبولن
احدكم في الماء الراكد فانا نقيس عليه ما اذا بال في الكوز ثم صبه في الماء
الراكد ولا تفاوت بين الحكم في الاصل والفرع وهذا هو الذي يسمى

بالقياس في معنى الاصل ومثال الثالث جميع الاقيسة التي يتمسك
الفقهاء بها في مباحثهم واما مراتب التفاوت فهي بحسب مراتب الظنون
ولما كانت مراتب الظنون غير محصورة فكذا القول في مراتب
هذا التفاوت والله اعلم القسم الثاني في الطرق الدالة على كون
الوصف المعين علة للحكم في الاصل قد عرفت ان حاصل القياس يرجع
الى اصلين احدهما ان الحكم في محل النص معلل بالوصف الفلاني
وثانيهما ان ذلك الوصف حاصل في الفرع والاصل الاول اعظمهما
واولاهما بالبحث والتدقيق والكلام في هذا القسم مرتب على مقدمة
وابواب اما المقدمة ففي تفسير العلة في هذا الموضع قال نفاة القياس
اما ان يكون المراد من العلة ما يكون موثرا في الحكم او ما يكون داعيا
للشرع الى اثباته او ما يكون معرفا له او معنى رابعا والثلثة الاولة
باطلة والرابع لا بد من افادة تصوره لننظر فيه انه هل يصح ام لا اما
الاول وهو الموجب فهو باطل من وجوه احدها ان حكم
الله تعالى على قول اهل السنة مجرد خطابه الذي هو كلامه القديم والقديم
يمتنع تعليله فضلا عن ان يعلل بعلة محدثة واما على قول من يقول
الاحكام امور عارضة للافعال معللة بوقوع تلك الالفاظ على جهات
مخصوصة فهو قول المعتزلة في الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناه وثانيها

ان الواجب هو الذي يستحق العقاب على تركه واستحقاق العقاب
وصف ثبوتي لانه مناقض لعدم الاستحقاق وتركه هو ان لا يفعله
وهو عدمي فلو كان ذلك الاستحقاق معللا بهذا الترك لكان
الوجود معللا بالعدم وهو محال • **فان قلت** لم لا يجوز ان يقال
القادر لا ينفك عن فعل الشي وفعل ضده فاذا ترك الواجب فقد فعل
ضده فاستحقاق العقاب معلل بفعل ضده **قلت** هذا لا يستقيم
على راي ابي هاشم وابي الحسين واتباعهما لانه يجوز عندهما خلو القادر
من الاخذ والترك • وايضا ففعل الضد لو لم يستلزم الاخلال
بالواجب لم يستلزم استحقاق الذم والعقاب ولو فرضنا وقوع الا
خلال بالواجب من غير فعل الضد لاستلزم استحقاق الذم والعقاب
فعلمنا ان المستلزم بالذات لهذا الاستحقاق هو ان لا يفعل الواجب
لا فعل ضده **وثالثها** ان العلة الشرعية لو كانت موثرة في الحكم
لما اجتمع على الحكم الواحد علل مستقلة لكن قد يحصل هذا الاجتماع فا
لعلة غير موثرة بيان الملازمة ان الحكم مع علته المستقلة واجب
الحصول وما كان واجب الحصول لذاته استحال وقوعه لغيره
لان الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره فاذا اجتمعت عليه علل
مستقلة كان لكونه مع هذا منقطعا عن الاخر وبالعكس فيلزم استغناؤ

عن الكل حال احتياجه الى الكل وهو محال • بيان انتفاء نقيض
الثاني ما اذا زنى وارتد معا او لمس ومس معا فان الحكم هاهنا واحد
لامتناع اجتماع المثلين وتقدير حلوله فانه لا يكون اسناد احد الحكمين
الى احدى العلتين اولى من استناده الى العلة الاخرى ومن استناد الحكم
الاخر اليها فيعود الى كون كل واحد من الحكمين معللا بكل واحد
من العلتين وهو محال • **ورابعها** ان كون القتل العمد العدوان قبيحا ق
موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والقصاص لو كان معللا بكونه
قتلا عمدا عدوانا والعدوانية صفة عدمية لان معناها انها غير
مستحقة لزم ان يكون العدم جزءا من علة الامر الوجودي وهو محال •
**فان قلت** لم لا يجوز ان يكون هذا العدم شرطا لصدور الاثر عن
الموثر • **قلت** لان علية العلة ما كانت حاصلة قبل حصول
هذا الشرط ثم حدثت عند حصوله فتلك العلية امر حادث لا بد له من
موثر وهو الشرط فلو جعلنا الشرط عدما لزم جعل العدم علة لتلك
العلية وهو محال ومن الفقهاء من قال هذه الاشكالات انما يتوجه على من
يجعل هذه الاوصاف عللا موثرة لذواتها في هذه الاحكام ونحن لا
نقول بذلك بل كونها عللا لهذه الاحكام امر ثبت بالشرع فهي لا توجب
الاحكام لذواتها بل لان الشارع جعلها موجبة لهذه الاحكام وهذا

هو الذي عول عليه الغزالي رحمة الله عليه في شفاء الغليل فقال
له ان اردت بجعل الزنا موجبا للرجم ان الشرع قال مهما رايتم انسانا
زنى فاعلموا اني اوجبت رجمه فهذا صحيح ولكن يرجع حاصله الى
كون الزنا معرفا لذلك الحكم وهو غير ما نحن فيه الان وان اردت
به ان الشرع جعل الزنا موثرا في هذا الحكم فهو باطل لوجهين
**الاول** انه معترف بان الحكم ليس الا خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين وذلك هو كلامه القديم فكيف يعقل كون الصفة
المحدثة موجبة للشي القديم سواء كانت تلك الموجبة بالذات او بالجعل •
**الثاني** ان الشارع اذا جعل الزنا علة فحال ذلك الجعل ان لم يصدر
عنه امر البتة لم يكن جاعلا البتة وان صدر عنه امر فذلك الامر
اما الحكم او ما يوثر في الحكم او لا الحكم ولا ما يوثر في الحكم فان كان
الصادر هو الحكم كان الموثر في الحكم هو الشارع لا الوصف وقد
فرض ان الموثر هو الوصف هذا خلف وان كان الصادر ما
يوثر في الحكم كان تاثير الشرع في اخراج ذلك الموثر من العدم الى
الوجود ثم انه بعد وجوده يوثر في الحكم لذاته فيكون موجبا لذاته
لا بالشرع وان كان الصادر لا الحكم ولا ما يوثر فيه البتة لم يحصل
للحكم حينئذ البتة واذا لم يكن الحكم حاصلا البتة لم يجعل الشرع

ذلك الوصف موجبا لذلك الحكم وقد فرض كذلك هذا خلف والله
اعلم • **التفسير الثاني** الداعي وهو بالحقيقة ايضا موجب لان
القادر لما صح منه فعل الشي وفعل ضده لم يترجح فاعليته للشي على
فاعليته لضده الا اذا علم ان له فيه مصلحة فذلك العلم هو الذي لا
جله صار القادر فاعلا لهذا الضد بدلا عن كونه فاعلا لذلك الضد
فذلك العلم موجب لتلك الفاعلية وموثر فيها فمن قال اكلت
للشبع كان معناه ذلك اذا عرفت هذا فنقول هذا في حق الله تعالى
محال لوجهين **الاول** ان كل من فعل فعلا لغرض فانه مستكمل
بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله تعالى محال
انما قلنا ان من فعل فعلا لغرض فانه مستكمل بذلك الغرض لانه
اما ان يكون حصول ذلك الغرض ولا حصوله بالنسبة اليه في اعتقاده
على السواء واما ان يكون احدهما اولى به في اعتقاده فان كان الاول
استحال ان يكون غرضا والعلم به ضروري بعد الاستقراء والاختبار
وان كان الثاني كان حصول تلك الاولوية معلقا بفعل ذلك الغرض
وكل ما كان معلقا على غيره لم يكن واجبا لذاته فحصول ذلك الكمال
غير واجب لذاته فهو ممكن العدم لذاته فلا يكون كمال الله تعالى
صفة واجبة له بل ممكنة الزوال عنه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

فان قلت حصول ذلك الغرض ولا حصوله بالنسبة اليه تعالى
سوا لكن بالنسبة الى عبيده لا على التسوا فلاجرم الله تعالى يفعل لا
لغرض يعود اليه بل لغرض يعود الى العبد ٭ قلت كونه تعالى فاعلا
للفعل الذي هو اولى بالعبد وكونه غير فاعل له اما ان تساويا بالنسبة
اليه تعالى من جميع الوجوه او لم يتساويا فان كان الاول استحال ان
يكون ذلك داعيا لله تعالى الى الفعل وايضا فكيف يفعل هذا
مع ان المعتزلة تقول لو لم يفعل لاستحق الذم ولما كان مستحقا للمدح
ولصار سفيها غير مستحق للالهية وان كان احدهما اولى به عاد
الاشكال ٭ الثاني ان البديهة شاهدة بان الغرض والحكمة
ليس الا جلب المنفعة او دفع المضرة والمنفعة عبارة عن اللذة او ما
يكون وسيلة اليها والمضرة عبارة عن الالم او ما يكون وسيلة اليه
والوسيلة الى اللذة مطلوبة بالعرض والمطلوب بالذات هو اللذة
وكذا الوسيلة الى الالم مهروب عنها بالعرض والمهروب عنه
بالذات ليس الا الالم فيرجع حاصل الغرض والحكمة الى تحصيل
اللذة ودفع الالم ولا لذة الا والله تعالى قادر على تحصيلها ابتدا من
غير شي من الوسايط ولا الم الا والله تعالى قادر على دفعه ابتدا من
غير شي من الوسايط واذا كان الامر كذلك استحال ان يكون فاعليته

لشي لاجل تحصيل اللذة ودفع الالم لان الشي انما يكون معللا بشي اخر
اذا كان يلزم من عدم ما فرض علة وعدم كل ما تقوم مقامها ان لا يكون
العلية حاصلة البتة وبهذا الطريق علمنا ان نعيق الغراب وصرير الباب
ليس علة لوجود السما والارض ولا بالعكس واذا ثبت هذا فنقول لما لم
يكن فاعلية الله تعالى لتحصيل اللذات ودفع الالام متوقفا البتة
على وجود هذه الوسايط ولم يكن ايضا فاعليته للوسايط متوقفة على
فاعليته لتلك اللذات والالام استحال تعليل احدهما بالاخر واذا
بطل التعليل بطل كونها داعية لما بينا ان الداعي علة لعلية العلة
الفاعلية ٭ التفسير الثالث للعلة المعرف فنقول انه ايضا باطل
لانا اذا قلنا الحكم في الاصل معلل بالعلة الفلانية استحال ان يكون
مرادنا من العلة المعرف والا لكان معنى الكلام ان الحكم في الاصل
انما عرف ثبوته بواسطة الوصف الفلاني وذلك باطل لان علية
الوصف لذلك الحكم لا يعرف الا بعد معرفة ذلك الحكم فكيف يكون
الوصف معرفا ٭ والجواب اما المعتزلة فانهم يفسرون العلة
الشرعية تارة بالموجب وتارة بالداعي ويحتاجون الى الجواب عن هذه
الكلمات التي سبقت والكلام في ذلك طويل اما اصحابنا فانهم يفسرونه
بالمعرف اما قوله الحكم معرف بالنص فلا يمكن كون الوصف معرفا له

قلنا ذلك الحكم الثابت في محل الوفاق فرد من افراد ذلك النوع
من الحكم ثم بعد ذلك يجوز قيام الدلالة على كون ذلك الوصف
معرفا الفرد من افراد ذلك النوع من الحكم وعلى هذا التقدير لا يكون
ذلك تعريفا للمعرف ثم اذا وجدنا ذلك الوصف في الفرع حكمنا
حصول ذلك الحكم لما ان الدليل لا ينفك عن المدلول والله اعلم ٭

## الباب الاول

في الطرق الدالة على علية الوصف في الاصل وهي عشرة النص والايماء
والمناسبة والموثر والشبه والدوران والسبر والطرد وتنقيح المناط
وامورا اخر اعتبرها قوم وهي عندنا ضعيفة ٭ الفصل الاول
في النص ونعني بالنص ما يكون دلالته على العلية ظاهرة سوا كانت
قاطعة او محتملة اما القاطع فما يكون صريحا في المؤثرية وهو
قولنا لعلة كذا ولسبب كذا ولموثر كذا ولموجب كذا ولاجل
كذا كقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل واما الذي
لا يكون قاطعا فالفاظ ثلثة اللام وان والبا اما اللام فكقولنا
اثبت لكذا وكقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ٭
فان قلت اللام ليست صريحة في العلية ويدل عليه وجوه الاول
انها تدخل على العلة فيقال ثبت هذا الحكم لعلة كذا ولو كانت صريحة

في التعليل لكان ذلك تكريرا ٭ الثاني انه تعالى قال ولقد ذرانا
لجهنم كثيرا من الجن والانس وبالاتفاق لا يجوز ان يكون ذلك غرضا
الثالث قول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب فليست اللام
هاهنا للغرض ٭ الرابع يقال اصلي لله تعالى ولا يجوز ان يكون ذات
الله تعالى غرضا ٭ قلت اهل اللغة صرحوا بان اللام للتعليل
وقولهم حجة واذا ثبت ذلك وجب القول بكونها مجازا في هذه الصور ٭
وثانيها ان كقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم ٭ وانها دم
عرق وثالثها البا كقوله تعالى ذلك بانهم شاقوا الله و
رسوله ٭ واعلم ان اصل البا الالصاق وذات العلة لما اقتضت
وجود المعلول حصل معنى الالصاق هناك فحسن الاستعمال فيه مجازا
الفصل الثاني في الايما وهو خمسة انواع النوع الاول تعليق
الحكم على العلة بحرف الفا وهو على وجهين الاول ان تدخل الفا
على العلة ويكون الحكم متقدما كقوله عليه السلام في المحرم الذي
وقصت به ناقته لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا ٭ الثاني
ان يدخل الفا على الحكم وتكون العلة متقدمة وذلك ايضا على وجهين
احدهما ان يكون الفا دخلت على كلام الشارع مثل قوله تعالى السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ٭ وثانيها

ان يدخل على رواية الراوي كقول الراوي سهى رسول الله صلى الله
عليه فسجد وزنى ماعز فرجم ٭ فرعان الاول الحكم المرتب على
الوصف مشعر بكون الوصف علة سوا كان الوصف مناسبا لذلك
الحكم او لم يكن مناسبا له وقال قوم لا يدل على العلية الا اذا كان
مناسبا لنا وجهان الاول ان الرجل اذا قال اكرموا الجهال
واستخفوا بالعلما استقبح هذا الكلام في العرف فلا يخلوا اما ان يكون
الاستقباح لانه فهم منه انه حكم بكون الجاهل مستحقا للاكرام لجهله
وبكون العالم مستحقا للاستخفاف بعلمه او لانه فهم منه انه جعل
الجاهل مستحقا للاكرام والعالم مستحقا للاستخفاف والثاني باطل
لان الجاهل قد يستحق الاكرام بجهة اخرى نحو نسب او شجاعة
او سوابق حقوق له والعالم قد يستحق العقاب لفسقه او لسبب اخر
واذا بطل هذا القسم ثبت الاول وذلك يدل على ان ترتيب الحكم
على الوصف يفيد كون الوصف علة للحكم سوا تحققت المناسبة
او لم تتحقق ٭ فان قلت لم لا يجوز ان يقال الاستقباح انما جا لان
الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاستخفاف فلما امر باكرام
الجاهل فقد اثبت الحكم مع قيام المانع وايضا فهب ان الحكم في هذا
المثال كذلك فلم قلت انه في سائر الصور يجب ان يكون كذلك ٭

قلت الجواب عن الاول انا قد بينا انه ثبت استحقاق الاكرام مع
الجهل فوجب ان لا يكون الجهل مانعا منه لئلا يلزم مخالفة الاصل ٭
وعن الثاني انه لما ثبت ما ذكرناه في بعض الصور وجب ثبوته في كل
الصور والا وقع الاشتراك في هذا النوع من التركيب والاشتراك
خلاف الاصل ٭ الوجه الثاني في المسالة انه لا بد لهذا الحكم من
علة ولا علة الا هذا الوصف اما الاول فلانه لو ثبت الحكم بدون
العلة والداعي لكان عبثا وهو على الله تعالى محال واما الثاني فلان
غير هذا الوصف كان معدوما والعلم بانه كان معدوما يوجب ظن
بقائه على العدم على ما سياتي تقرير هذا الاصل واذا بقي على العدم امتنع
ان يكون علة فثبت ان غيره يمتنع ان يكون علة فوجب ان يكون العلة
ذلك الوصف ٭ الفرع الثاني قد ذكرنا ان دخول الفا يقع على ثلثة
اوجه ولا شك ان قول الشارع ابلغ في افادة العلية من قول الراوي
لانه يجوز ان يتطرق الى كلام الراوي من الخلل ما لا يجوز تطرقه الى
كلام الشرع واما القسمان الباقيان فيشبه ان يكون الذي تقدم
العلة فيه على الحكم اقوى في الاشعار بالعلية من القسم الثاني لان اشعار
العلة بالمعلول اقوى من اشعار المعلول بالعلة لان الطرد واجب
في العلل والعكس غير واجب فيها ٭ النوع الثاني ان يشرع الشارع

الحكم عند علمه بصفة المحكوم عليه فيعلم انها علة للحكم كما اذا قال القايل
يا رسول الله افطرت فيقول عليك الكفارة فيعلم ان الكفارة وجبت
لاجل الافطار وانما قلنا ان ذلك مشعر بالعلية لان قوله عليك الكفارة
كلام يصلح ان يكون جوابا عن ذلك السوال والكلام الذي يصلح ان
يكون جوابا عن السوال اذا ذكر عقيب السوال يفيد ظن انه انما ذكره
جوابا عن السوال واذا ذكره جوابا عن السوال كان السوال كالمعاد
في الجواب فيصير التقدير افطرت فاعتق فحينئذ يلتحق هذا بالنوع
الاول ٭ فان قلت لا نزاع في ان هذا الكلام صالح لان يكون
جوابا عن ذلك السوال لكن لا نسلم ان مثل هذا الكلام اذا ذكر
عقيب السوال حصل الظن بانه ذكره ليكون جوابا عن ذلك السوال
فانه ربما ذكره جوابا عن سوال اخر او لغرض اخر او زجرا له عن هذا
السوال كما ان العبد اذا قال لسيده دخل فلان دارك فيقول له السيد
اشتغل بشانك فما لك وهذا الفضول ولا يمكن ابطال هذا الاحتمال
بما قاله بعضهم من انه لو لم يكن هذا الكلام جوابا عن ذلك السوال لكان
تاخيرا للبيان عن وقت الحاجة وانه لا يجوز ٭ لاحتمال انه عليه السلام
عرف انه لا حاجة بذلك المكلف الى ذلك الجواب في ذلك الوقت
فلا يكون اعراض الرسول عليه السلام عن ذكر الجواب تاخيرا للبيان

عن وقت الحاجة سلمنا ان ما يقوله الرسول جوابا عن السوال
مشعر بالتعليل فلم قلتم ان الذي زعم الراوي انه جواب عن السوال
مشعر به لاحتمال انه اشتبه الامر على الراوي فظن ما لم يكن جوابا
جوابا ٭ قلت الجواب عن الاول ان الاكثر على ان الكلام الذي
يصلح ان يكون جوابا عن السوال اذا ذكر عقيب السوال فانما يذكر
جوابا عنه والصورة التي ذكرتموها نادرة والنادر مرجوح ٭ وعن الثاني
ان العلم بكون الكلام المذكور بعد السوال جوابا عنه او ليس جوابا عنه
امر ظاهر يعرف بالضرورة عند مشاهدة التكلم ولا يفتقر فيه الى نظر دقيق ٭
النوع الثالث ان يذكر الشارع في الحكم وصفا لو لم يكن موجبا
لذلك الحكم لم يكن في ذكره فايدة وهذا يقع على اقسام اربعة احدها
ان يدفع السوال المذكور في صورة الاشكال بذكر الوصف كما
روي انه عليه السلم امتنع عن الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك
تدخل على فلان وعنده هرة فقال عليه السلام انها ليست بنجسة انها
من الطوافين عليكم او الطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين
اثر في طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بطهارتها فايدة وثانيها
ان يذكر وصفا في محل الحكم لا حاجة الى ذكره ابتدا فيعلم انه انما
ذكره لكونه موثرا في الحكم كما روي انه عليه السلام قال تمرة طيبة وماء طهور ٭

وثالثها ان تقرر النبي عليه السلام على وصف الشي المسول عنه كقوله
عليه السلم اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن فلو لم يكن
نقصانه باليبس علة في المنع من البيع لم يكن للتقرير عليه فايدة وهذا
ايضا يدل على العلية من حيث الجواب بالفا ورابعها ان تقرر الرسول
عليه السلام على حكم ما يشبه المسول عنه وينبه على وجه الشبه فيعلم
ان وجه الشبه هو العلة في ذلك الحكم كقوله عليه السلام لعمر
رضي الله عنه وقد سأله عن قبلة الصايم ارايت لو تمضمضت
بما ثم مججته فنبه بهذا على انه لا يفسد الصوم بالمضمضة والقبلة لانه
لم يحصل ما هو الاثر المطلوب منهما ، النوع الرابع ان يفرق الشارع
بين شيين في الحكم بذكر صفة فيعلم انه لو لم يكن تلك الصفة
علة لم يكن لذكرها معنى وهو ضربان احدهما ان لا يكون حكم
احدهما مذكورا في الخطاب كقوله عليه السلام القاتل لا يرث
فانه قد تقدم بيان ارث الورثة فلما قال القاتل لا يرث
وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الذي يجوز كونه موثرا في
نفي الارث علمنا انه العلة في نفي الارث ، وثانيهما ان يكون
حكمهما مذكورا في الخطاب وهو على خمسة اوجه احدها
ان تقع التفرقة بلفظ يجري مجرى الشرط كقوله عليه السلام فاذا

اختلف الجنسان فبيعوا كيف شيتم يدا بيد بعد نهيه عن بيع البر بالبر
متفاضلا فدل على ان اختلاف الجنسين علة في جواز البيع ، وثانيها
ان تقع التفرقة في الغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وثالثها
ان تقع بالاستثنا كقوله تعالى الا ان يعفون ، ورابعها ان تقع بلفظ
يجري مجرى الاستدراك كقوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فدل على ان التعقيد موثر في المواخذة
وخامسها ان تستانف احد الشيين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر
الاخر ويكون تلك الصفة مما يجوز ان يوثر كقوله عليه السلام للراجل
سهم وللفارس سهمان ، واعلم ان الاعتماد في هذين النوعين على انه
لابد لتلك التفرقة من سبب ولابد من ذكر ذلك الوصف من فايدة
فاذا جعلنا الوصف سببا للتفرقة حصلت الفايدة النوع الخامس
النهي عن فعل يمنع ما تقدم وجوبه علينا فنعلم ان العلة في ذلك النهي كونه
مانعا من ذلك الواجب كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع
فانه لما وجب علينا السعي ونهانا عن البيع مع علمنا بانه لو لم يكن النهي
عن البيع لكونه مانعا من السعي لكان ذكره في هذا الموضع غير جايز وذلك
يدل على انه انما نهانا عنه لانه يمنع من الواجب وتحريم التنافيف فان
العلة فيه كونه مانعا من الاعظام الواجب فهذه جملة اقسام الايماآت ،

فرع الظاهر في هذه الاقسام وان دل على العلية لكن قد
يترك هذا الظاهر عند قيام الدليل عليه مثاله قوله عليه السلام
لا يقضي القاضي وهو غضبان ظاهره يدل على ان العلة هي الغضب
لكن لما علمنا ان الغضب اليسير الذي لا يمنع من استيفا الفكر
لا يمنع من القضا وان الجوع المبرح والالم المبرح يمنع علمنا ان علة المنع
ليست الغضب بل تشويش الفكر وقول من يقول الغضب هو العلة لكن
لكونه مشوشا خطا لان الحكم لما دار مع تشويش الفكر وجودا وعدما
وانقطع عن الغضب وجودا وعدما وليس بين التشويش والغضب ملازمة
اصلا لان تشويش الفكر قد يوجد حيث لا غضب والغضب يوجد
حيث لا تشويش علمنا انه ليس بينهما ملازمة وحينيذ نعلم انه لا يمكن ان
يكون الغضب علة بل العلة انما هو التشويش فقط الا انه يجوز اطلاق
لفظ الغضب لارادة التشويش اطلاقا لاسم السبب على المسبب ويجب
ان نعلم ان الذي به نصرف اللفظ عن ظاهره لابد وان يكون اقوى
وجهات القوة سناتي في باب الترجيح ان شا الله ، الفصل
الثالث في المناسبة وهو مرتب على قسمين القسم الاول
في المقدمات وفيه مسايل المسلة الاولى الناس ذكروا في تعريف المناسب
شيين الاول انه الذي يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا وابقا وقد يعبر

عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الابقاء بدفع المضرة لان ما قصد ابقاوه
فازالته مضرة وابقاوه دفع للمضرة ثم هذا التحصيل والابقا قد يكون
معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين فاما ان يكون دنيا او دينيا
والمنفعة عبارة عن اللذة او ما يكون طريقا اليها والمضرة عبارة عن
الالم او ما يكون طريقا اليه واللذة فيل في حدها انها ادراك الملايم والالم
ادراك المنافي والصواب عندي انه لا يجوز تحديدهما لانهما من
اظهر ما نجده الحي من نفسه ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد
منهما وبينهما وبين غيرهما وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو اظهر
منه ، الثاني انه الملايم لافعال العقلا في العادات فانه يقال
هذه اللولوة تناسب هذه اللولوة اي الجمع بينهما في سلك واحد متلايم
وهذه الجبة تناسب هذه العمامة اي الجمع بينهما متلايم والتعريف الاول
قول من يعلل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح والتعريف الثاني قول
من يأباه ، المسلة الثانية في تقسيم المناسب وذلك من اوجه الاول
المناسب اما ان يكون حقيقيا او اقناعيا اما الحقيقي فنقول كون
المناسب مناسبا اما ان يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا او لمصلحة تتعلق بالاخرة
اما الاول فهو على ثلثة اقسام لان رعاية تلك المصلحة اما ان يكون
في محل الضرورة او في محل الحاجة او لا في محل الضرورة ولا في محل الحاجة ،

اما التي في محل الضرورة فهي التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد
الخمسة وهي حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل اما
النفس فهي محفوظة بشرع القصاص وقد نبه الله تعالى عليه بقوله
ولكم في القصاص حيوة . واما المال فهو محفوظ بشرع الضمانات
والحدود واما النسب فهو محفوظ بشرع الزواجر عن الزنا لان المزاحمة
على الابضاع تفضي الى اختلاط الانساب المفضي الى انقطاع التعهد عن
الاولاد وفيه التوثب على الفروج بالتعدي والتغلب وهو مجلبة
الفساد والتقاتل . واما الدين فهو محفوظ بشرع الزواجر عن الردة
والمقاتلة مع اهل الحرب وقد نبه الله تعالى عليه بقوله قاتلوا الذين
لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر . واما العقل فهو محفوظ بتحريم
المسكر وقد نبه الله تعالى عليه بقوله ليوقع بينكم العداوة والبغضا
فهذه الخمسة هي المصالح الضرورية . واما التي في محل الحاجة فتمكين
الولي من تزويج الصغيرة فان مصالح النكاح غير ضرورية لها في
الحال لكن الحاجة اليه بوجه ما حاصلة وهو تقييد الكفو
الذي لو فات فربما فات لا الى بدل . واما التي لا يكون في محل
الضرورة ولا الحاجة فهي التي تجري مجرى التحسينات وهي تقرير الناس
على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهذا على قسمين منه ما يقع لا على

معارضة قاعدة معتبرة وذلك كتحريم تناول القاذورات وسلب
اهلية الشهادة عن الرقيق لاجل انها منصب شريف والرقيق نازل
القدر فالجمع بينهما غير ملائم ومنه ما يقع على معارضة قاعدة معتبرة
وهو مثل الكتابة فانها وان كانت مستحسنة في العادات الا انها
في الحقيقة بيع الرجل ماله بماله وذلك غير معقول . واما الذي
يكون مناسبا لمصلحة تتعلق بالاخرة فهي الحكم المذكورة في رياضة النفس
وتهذيب الاخلاق فان منفعتها في سعادة الاخرة . فرعان الاول
ان كل واحد من هذه المراتب قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم
وقد يقع فيه ما لا يظهر كونه منه بل يختلف ذلك بحسب اختلاف
الظنون وقد استقصى امام الحرمين رحمة الله عليه في امثلة هذه
الاقسام ونحن نكتفي فيها بواحد قال رحمه الله قد ذكرنا ان حفظ
النفوس بشرع القصاص من باب المناسب الضروري فمما نعلم قطعا
انه من هذا الباب شرع القصاص في المثقل فانا نعلم انه لولا شرع
القصاص في الجملة لوقع الهرج والمرج فكذلك نعلم انه لولا شرع
القصاص في المثقل لحصل الهرج والمرج ولتادى الامر الى ان كل
من يريد قتل انسان فانه يعدل عن المحدد الى المثقل دفعا للقصاص
عن نفسه اذ ليس في المثقل زيادة مؤنة ليست في المحدد بل كان المثقل

اسهل من المحدد وعند هذا قال لا يجوز في كل شرع يراعى فيه مصالح
الخلق عدم وجوب القصاص بالمثقل قال فاما ايجاب قطع الا
يدي باليد الواحدة فانه يحتمل ان يكون من هذا الباب لكنه لا يظهر
كونه منه اما وجه الاحتمال فلانا لو لم نوجب قطع الايدي
باليد الواحدة لتادى الامر الى ان كل من اراد قطع يد انسان استعان
بشريك ليدفع القصاص عنه فيبطل الحكمة المرعية بشرع القصاص
واما انه لا يظهر كونه من هذا الباب فلانه يحتاج فيه الى الاستعانة
بالغير وقد لا يساعده الغير عليه فليس وجه الحاجة الى شرع القصاص
هاهنا مثل وجه الحاجة الى شرعه في المنفرد . واما المناسب
الاقناعي فهو الذي يظن به في اول الامر كونه مناسبا لكنه اذا بحث
عنه حق البحث يظهر انه غير مناسب مثاله تعليل الشافعية تحريم
بيع الخمر والميتة والعذرة بنجاستها وقياس الكلب والسرقين عليها
ووجه المناسبة ان كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته بالمال يناسب بالبيع صح
اعزازه والجمع بينهما متناقض وهذا وان كان يظن به في الظاهر
انه مناسب لكنه في الحقيقة ليس كذلك لان كونه نجسا معناه انه
لا يجوز الصلوة معه ولا مناسبة البتة بين المنع من استصحابه في الصلوة
وبين المنع من بيعه . التقسيم الثاني الوصف المناسب اما ان يعلم ان

الشارع اعتبره او يعلم انه الغاه او لا يعلم واحد منهما . اما القسم
الاول فهو على اقسام اربعة لانه اما ان يكون نوعه معتبرا في نوع
ذلك الحكم او في جنسه او يكون جنسه معتبرا في نوع ذلك الحكم او في
جنسه مثال تاثير النوع في النوع انه اذا ثبت ان حقيقة السكر
اقتضت حقيقة التحريم كان النبيذ ملحقا بالخمر لانه لا تفاوت
بين العلتين وبين الحكمين الا اختلاف المحلين واختلاف المحل لا يقتضي
ظاهرا اختلاف الحالين . مثال تاثير النوع في الجنس ان الاخوة من
الاب والام تقتضي التقدم في الميراث فيقاس عليه التقدم في النكاح و
الاخوة من الاب والام نوع واحد في الموضعين الا ان ولاية النكاح
ليست مثل ولاية الارث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة ولا شك
ان هذا القسم دون القسم الاول في الظهور لان المفارقة بين المثلين
بحسب اختلاف المحلين اقل من المفارقة بين نوعين مختلفين . مثال
تاثير الجنس في النوع اسقاط قضا الصلوة عن الحايض تعليلا بالمشقة فانه
ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضا الصلوة وذلك مثل تاثير المشقة
في السفر في اسقاط قضا الركعتين الساقطتين . مثال تاثير الجنس
في الجنس تعليل الاحكام بالحكم التي لا تشهد لها اصول معينة مثل ان
عليا رضي الله عنه اقام الشرب مقام القذف اقامة لمظنة الشيء مقامه

قياسا على اقامة الخلوة بالمراة مقام وطيها في الحرمة ۰ ثم اعلم
ان للجنسية مراتب فاعم اوصاف الاحكام كونها حكما ثم ينقسم
الحكم الى تحريم وايجاب وندب وكراهة والواجب ينقسم الى عبادة
وغير عبادة والعبادة تنقسم الى صلوة وغيرها والصلوة تنقسم الى فرض
ونفل فما ظهر تاثيره في الفرض اخص مما ظهر تاثيره في الصلوة وما ظهر
تاثيره في الصلوة اخص مما ظهر تاثيره في العبادة وكذا في جانب الوصف
اعم اوصافه كونه وصفا يناط به الاحكام حتى تدخل فيه الاوصاف
المناسبة وغير المناسبة واخص منه المناسب الضروري واخص منه ما هو
كذلك في حفظ النفوس وبالجملة فالاوصاف انما يلتفت اليها
اذا ظن التفات الشرع اليها فكل ما كان التفات الشرع اليه
اكثر كان ظن كونه معتبرا اقوى وكلما كان الوصف والحكم
اخص كان ظن كون ذلك الوصف معتبرا في حق ذلك الحكم اكد
فيكون لا محالة مقدما على ما يكون اعم منه ۰ واما المناسب الذي
علم ان الشرع الغاه فهو غير معتبر اصلا ۰ واما المناسب الذي لا يعلم
ان الشرع الغاه او اعتبره فذلك انما يكون بحسب اوصاف اخص من
كونه وصفا مصلحيا والا فعموم كونه وصفا مصلحيا مشهود له بالا
عتبار وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة ۰ واعلم ان كل واحد

من هذه الاقسام الاربعة مع كثرة مراتب العموم والخصوص فيه تقع فيه
كل واحد من الاقسام الخمسة المذكورة في التقسيم الاول ويحصل
هناك اقسام كثيرة جدا ويقع فيما بينها المعارضات والترجيحات
ولا يمكن ضبط القول فيها لكثرتها والله سبحانه وتعالى هو العالم
بحقايقها ۰ التقسيم الثالث الوصف باعتبار وقوع الحكم على
وفق احكام اخر وشهادة الاصل على اربعة اقسام احدها ملايم شهد
له اصل معين وهو الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم واثر جنسه
في جنسه وهذا متفق على قبوله بين القايسين وهو كقياس المثقل
على الجارح في وجوب القصاص لخصوص كونه قتلا معتبر في
خصوص كونه قصاصا وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس
العقوبة ۰ وثانيهما مناسب لا يلايم ولا يشهد له اصل فهذا مردود
بالاجماع ومثاله حرمان القاتل من الميراث معارضة له بنقيض
قصده لو قدرنا انه لم يرد فيه نص ۰ وثالثها مناسب ملايم لا يشهد
له اصل معين بالاعتبار يعني اعتبر جنسه في جنسه لكن لم يوجد له اصل
يدل على اعتبار نوعه في نوعه وهذا هو المصالح المرسلة ۰ ورابعها
مناسب شهد له اصل معين ولكنه غير ملايم اي شهد نوعه لنوعه
لكن لم يشهد جنسه لجنسه كمعنى الاسكار فانه مناسب تحريم تناول

المسكر صيانة للعقل وقد شهد لهذا المعنى الخمر باعتباره لكن لم يشهد
له ساير الاصول وهذا هو المسمى بالمناسب الغريب ۰ المسئلة الثالثة في
ان المناسبة لا تبطل بالمعارضة والدليل عليه ان كون الوصف
مناسبا انما يكون لكونه مشتملا على جلب منفعة او دفع مضرة وذلك
لا يبطل بالمعارضة اما الاول فظاهر واما الثاني فيدل عليه
وجوه الاول ان المناسبتين المتعارضتين اما ان يكونا متساويتين
او احداهما ارجح من الاخرى فان كان الاول لم يكن بطلان احدهما
بالاخر اولى من العكس فاما ان يبطل كل واحد منهما بالاخر وهو
محال لان المقتضي لعدم كل واحد منهما وجود الاخر والعلة لا بد و
ان تكون حاصلة مع المعلول فلو كان كل واحد منهما موثرا في
عدم الاخر لزم ان يكونا موجودين حال كونهما معدومين وهو محال
واما ان لا يبطل واحد منهما بالاخر عند التعارض وذلك هو المطلوب ۰
واما ان كانت احدى المناسبتين اقوى فههنا لا يلزم التفاسد
ايضا لانه لو لزم التفاسد لكان لما بينهما من المنافاة لكنا بينا في
القسم الاول انه لا منافاة بينهما لانهما اجتمعا واذا زالت المنافاة لم
يلزم من وجود احدهما عدم الاخر ۰ الثاني ان المفسدة الراجحة
اذا صارت معارضة بمصلحة مرجوحة فاما ان ينتفي من الراجح لاجل

المرجوح شيء او لا ينتفي والاول باطل والا لزم ان يكون المفسدة المعارضة
بمصلحة مرجوحة مساوية للمفسدة الخالصة عن شوايب المصلحة وذلك
باطل بالبديهة والثاني ايضا باطل لان القدر الذي يندفع من المفسدة
بالمصلحة يكون مساويا لتلك المصلحة فيعود التقسيم الاول في ذينك القدرين
المتساويين في انه ليس اندفاع احدهما اولى من العكس فاما ان يندفع كل
واحد منهما بالاخر وهو محال او لا يندفع واحد منهما بالاخر وهو المطلوب
وايضا فليس اندفاع بعض اجزاء الطرف الراجح بالطرف المرجوح وبقا
بعضها اولى من اندفاع ما فرض باقيا وبقاء ما فرض زايلا لان تلك
الاجزاء متساوية في الحقيقة ۰ الثالث وهو انه تقرر في الشرع اثبات
الاحكام المختلفة نظرا الى الجهات المختلفة مثل الصلوة في الدار المغصوبة
فانها من حيث انها صلوة سبب للثواب ومن حيث انها غصب سبب
للعقاب والجهة المقتضية للثواب مشتملة على المصلحة والجهة المقتضية
للعقاب مشتملة على المفسدة وعند ذلك نقول المصلحة والمفسدة اما
ان يتساويا او يكون احدهما راجحة على الاخرى فعلى تقدير التساوي يندفع
كل واحد منهما بالاخر فلا يبقى لا مصلحة ولا مفسدة فوجب ان لا يترتب
عليها لا مدح ولا ذم وقد فرضنا ترتبهما عليها هذا خلف وان كانت احدى
الجهتين راجحة كانت المرجوحة معدومة فيكون الحاصل اما المدح

وحده او الذم وحده وقد فرضنا حصولهما معا هذا خلف واعلم ان
هذا الوجه مبني على قول الفقها ان الصلوة في الدار المغصوبة عبادة
من وجه معصية من وجه الرابع العقلا يقولون في فعل معين
ان الاتيان به مصلحة في حقنا لولا ما فيه من المفسدة الفلانية ولولا
صحة اجتماع وجهي المصلحة والمفسدة والا لما صح هذا الكلام القسم
الثاني من هذا الفصل في اقامة الدلالة على ان المناسبة دالة
على العلية فنقول المناسبة تفيد ظن العلية والظن واجب العمل
به بيان الاول من وجهين الاول ان الله تعالى شرع الاحكام
لمصلحة العباد وهذه مصلحة فيحصل ظن انه تعالى انما شرعه لهذه المصلحة
فهذه مقدمات ثلث لابد من اثباتها بالدليل اما المقدمة الاولى
فالدليل عليها وجوه احدها ان الله سبحانه وتعالى خصص الواقعة
المعينة بالحكم المعين لمرجح او لا لمرجح والقسم الثاني باطل والا لزم
ترجح احد الطرفين على الاخر لا لمرجح وهو محال فثبت القسم الاول
وذلك المرجح اما ان يكون عايدا اليه تعالى او الى العبد والاول باطل
باجماع المسلمين فتعين الثاني وهو انه تعالى انما شرع الاحكام لامر
عايد الى العبد والعايد الى العبد اما ان يكون مصلحة العبد او مفسدة
او ما لا يكون مصلحة ولا مفسدة والقسم الثاني والثالث باطل باتفاق

العقلا فبقي الاول فثبت انه تعالى انما شرع الاحكام لمصالح العباد و
ثانيها انه تعالى حكيم باجماع المسلمين والحكيم لا يفعل الا لمصلحة فان
من يفعل لا لمصلحة يكون عابثا والعبث على الله تعالى محال للنص والاجماع
والمعقول اما النص فقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وربنا ما
خلقت هذا باطلا وما خلقناهما الا بالحق واما الاجماع فقد اجمع المسلمون
على انه تعالى ليس بعابث واما المعقول فهو ان العبث سفه والسفه
صفة نقص والنقص على الله تعالى محال فثبت انه لابد من مصلحة وتلك
المصلحة يمتنع عودها الى الله تعالى كما بينا فلابد من عودها الى العبد فثبت
انه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد وثالثها انه تعالى خلق الادمي
مشرفا مكرما لقوله تعالى ولقد كرمنا بني ادم ومن كرم احدا ثم
سعى في تحصيل مطلوبه كان ذلك السعي ملايما لافعال العقلا ومستحسنا
فيما بينهم فاذن ظن كون المكلف مشرفا مكرما يقتضي ظن انه تعالى
لا يشرع الا ما يكون مصلحة له ورابعها ان الله تعالى خلق الادمي
للعبادة لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والحكيم
اذا امر عبده بشي فلابد وان يزيح عذره وعلته ويسعى في تحصيل منافعه
ودفع المضار عنه ليصير فارغ البال فيتمكن من الاشتغال باداء ما
امره به والاجتناب عما نهاه عنه فكونه مكلفا يقتضي انه تعالى لا يشرع

الا ما يكون مصلحة له وخامسها النصوص الدالة على ان مصالح الخلق
ودفع المضار عنهم مطلوب الشرع قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة
للعالمين وقال خلق لكم ما في الارض جميعا وقال وسخر لكم ما في السموات
وما في الارض وقال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال وما
جعل عليكم في الدين من حرج وقال عليه السلام بعثت بالحنيفية
السهلة السمحة وقال لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وسادسها
انه تعالى وصف نفسه بكونه رووفا رحيما بعباده وقال ورحمتي وسعت
كل شي فلو شرع ما لا يكون له فيه مصلحة لم يكن ذلك رحمة ولا رافة
فهذه الوجوه الستة دالة على انه تعالى ما شرع الاحكام الا لمصلحة العباد
ثم اختلف الناس بعد ذلك اما المعتزلة فقد صرحوا بحقيقة هذا
المقام وكشفوا الغطا عنه وقالوا انه يقبح من الله تعالى فعل القبيح و
فعل العبث بل يجب ان يكون فعله مشتملا على جهة مصلحة وغرض واما
الفقها فانهم يصرحون بانه تعالى انما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ولاجل
هذه الحكمة ولو سمعوا لفظ الغرض لكفروا قايله مع انه لا معنى
لتلك اللام الا الغرض وايضا فانهم يقولون انه وان كان لا يجب
على الله تعالى رعاية المصالح الا انه تعالى لا يفعل الا ما يكون مصلحة
لعباده تفضلا منه واحسانا لا وجوبا منه فهذا هو الكلام في تقرير هذه

المقدمة اما المقدمة الثانية وهي ان هذا الفعل مشتمل على هذه
الجهة من المصلحة فظاهر لانا انما حكمنا بعلية الوصف اذا بينا كونه
كذلك اما المقدمة الثالثة وهي انا لما علمنا انه لا يشرع الحكم
الا لمصلحة وعلمنا ان هذا المعنى مصلحة حصل لنا ظن ان الداعي له تعالى
الى شرع ذلك الحكم هو هذه المصلحة وقد استدلوا عليه من وجهين
الاول وهو ان المصلحة المقتضية لشرع هذا الحكم اما هذه المصلحة
او غيرها لا جايز ان يكون غيرها لان ذلك الغير اما ان يقال انه
كان مقتضيا لذلك الحكم في الازل او ما كان مقتضيا له والاول
باطل والا لكان الحكم ثابتا في الازل لكن التكليف بدون المكلف
محال فتعين الثاني وهو انه ما كان مقتضيا لهذا الحكم في الازل
وذلك يفيد ظن استمرار هذا السلب لما سنبين ان شا الله تعالى ان
العلم بوقوع امر على وجه مخصوص يقتضي ظن بقايه على ذلك الوجه ابدا
واذا ثبت ظن ان غير هذا الوصف ليس علة لهذا الحكم ثبت ظن ان
هذا الوصف هو العلة لهذا الحكم ونحن ما ادعينا الا الظن الثاني
ان العلم بكون الحاكم حكيما مع العلم بان هذا الحكم فيه هذه الجهة
من الحكمة يفيد في الشاهد ظن ان ذلك الحكيم انما شرع ذلك الحكم
لتلك الحكمة واذا كان الامر كذلك في الشاهد وجب ان يكون

في الغايب مثاله بيان المقام الاول انا اذا اعتقدنا ان ملك البلد انه
لا يفعل فعلا الا لحكمة فاذا رايناه يدفع مالا الى فقير وعلمنا ان
فقره يناسب دفع المال اليه ولم يخطر بالنا صفة اخرى فيه مناسبة
لدفع المال اليه غلب على ظننا انه انما دفع المال اليه لفقره نعم
لا ننكر انه يجوز ان يكون لغرض سوى ما ذكرناه لكنه تجويز
مرجوح لا يقدح في ذلك الظن الغالب اما اذا ظهر وجهان من
المناسبة مثل ان كان ذلك الفقير فقيها فهاهنا ان استوى الوجهان
في القوة لا يبقى ظن انه اعطاه لهذا الوصف او لذاك او لهما جميعا
فثبت ان العلم بكون الفاعل حكيما مع العلم بحصول جهة معينة
في الحكمة ومع الغفلة عن ساير الجهات يقتضي ظن ان ذلك الفاعل
انما فعل لتلك الحكمة بيان المقام الثاني ان في الشاهد دار ذلك
الظن مع حصول ذينك العلمين وجودا وعدما والدوران دليل
العلية ظاهرا فيحصل ظن ان العلم بكون الفاعل حكيما مع العلم
باشتمال هذا الفعل على جهة مصلحة ومع الغفلة عن ساير الجهات
علة لحصول الظن بان ذلك الحكيم انما اتى بذلك الفعل لتلك الحكمة
والعلة اينما حصلت حصل الحكم فاذا حصل ذانك العلمان في افعال
الله تعالى واحكامه وجب ان يحصل ظن انه تعالى انما شرع ذلك الحكم

لتلك المصلحة فثبت بهذا ان المناسبة تفيد ظن العلية • الوجه الثاني
في بيان ان المناسبة تفيد ظن العلية ان نسلم ان افعال الله تعالى واحكامه
يمتنع ان يكون معللة بالدواعي والاغراض ومع هذا فندعي ان المناسبة
تفيد ظن العلية وبيانه ان مذهب المسلمين ان دوران الافلاك
وطلوع الكواكب وغروبها وبقاها على اشكالها وانوارها غير واجب
ولكن الله تعالى لما اجرى عادته بابقايها على حالة واحدة لا جرم يحصل
ظن انها يبقى غدا وبعد غد على هذه الصفات وكذلك نزول المطر
عند الغيم الرطب وحصول الشبع عقيب الاكل والري عقيب الشرب
والاحتراق عند مماسة النار غير واجب لكن العادة لما اطردت بذلك
لا جرم حصل ظن يقارب اليقين باستمرارها على مناهجها والحاصل
ان تكرر الشيء مرارا كثيرة يقتضي ظن انه متى حصل فانه لا يحصل الا
على ذلك الوجه اذا ثبت هذا فنقول انا لما تاملنا الشرايع وجدنا الا
حكام والمصالح متقارنين لا ينفك احدهما عن الاخر وذلك معلوم بعد
استقرا اوضاع الشرايع واذا كان كذلك كان العلم بحصول هذا
مقتضيا ظن حصول الاخر وبالعكس من غير ان يكون احدهما موثرا في
الاخر او داعيا اليه فثبت ان المناسبة دليل العلية مع القطع بان
احكام الله تعالى لا تعلل بالاغراض • اما المقدمة الثانية من اصل

الدليل وهي ان المناسبة لما افادت ظن العلية وجب كون ذلك
القياس حجة فالاعتماد فيه على ما ذكرنا ان العمل بالظن واجب لما
ان فيه دفع الضرر عن النفس فهذا تمام الكلام في تقرير الدليل فان قيل
لا نسلم انه تعالى شرع الاحكام لمصلحة العباد وهذا لان تخصيص الصورة المعينة
بالحكم المعين لا بد وان يكون لمرجح وذلك المرجح يمتنع ان يكون عايدا
الى الله تعالى فلا بد وان يكون عايدا الى العبد قلنا اما ان ندعي
ان التخصيص لا بد له من مخصص او لا ندعي ذلك وعلى التقديرين
لا يمكنك القول بتعليل احكام الله تعالى بالمصالح اما على القول بان التخصيص
لا بد له من مخصص فلان افعال العباد اما ان يكون واقعة بالله تعالى
او بالعبد فان كان الاول كان الله تعالى فاعلا للكفر والمعصية
ومع القول بذلك يستحيل القول بانه لا يفعل الا ما يكون مصلحة للعبد
وان كانت واقعة بالعبد فالعبد الفاعل للمعصية مثلا اما ان يكون
متمكنا من تركها او لا يكون فان لم يكن متمكنا من تركها فتلك
القدرة والداعية مخلوقة لله تعالى فكان الله تعالى خلق في العبد ما
يوجب المعصية ويمتنع عقلا انفكاكه عنها ومع هذا لا يمكن القول
بان الله تعالى يراعي مصالح العباد وان كان العبد متمكنا من تركها
فنقول لما كان كونه فاعلا للمعصية وتاركا لها امرين ممكنين لم يترجح

احدهما على الاخر الا لمرجح لانا تكلمنا الان تفريعا على تسليم هذه المقدمة
فذلك المرجح ان كان من فعل العبد عاد التقسيم الاول وان كان من
فعل الله تعالى فاما ان يجب الترجيح عند حصول ذلك المرجح من الله
تعالى او لا يجب فان وجب عاد الامر الى انه تعالى فعل فيه ما يوجب
المعصية ومع هذا لا يمكن القول بان الله تعالى يراعي المصالح وان لم يجب
كان حصول الترجيح مع ذلك المرجح ممكنا ان يكون وان لا يكون
فيفتقر الى مرجح آخر فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الوجوب
فيعود الاشكال • فان قلت عند حصول المرجح يصير الترجح اولى
بالوقوع لكنه لا ينتهي الى حد الوجوب قلت حصول الترجح ولا حصوله
مع ذلك القدر من الاولوية ان كانا ممكنين ولنفرض وقوعهما فنسبة
ذلك القدر من الاولوية الى الترجح واللاترجح على السوا فاختصاص احد
زماني حصول تلك الاولوية بالوقوع دون الزمان الثاني يكون ترجيحا
للممكن المتساوي من غير مرجح وهو محال لانا تكلمنا الان تفريعا على
هذه المقدمة فثبت ان القول بافتقار التخصيص الى المخصص يمنع من
تعليل افعال الله تعالى واحكامه بالمصالح واما ان القول بان التخصيص
لا يفتقر الى المخصص يمنع من القول بتعليل افعال الله تعالى واحكامه بالمصالح
فذلك ظاهر فثبت ان تعليل افعال الله تعالى واحكامه بالمصالح باطل

وهذا الكلام كما انه اعتراض على ما قالوه فهو دلالة قاطعة ابتداء في المسئلة و
هو يظهر فساد ساير الوجوه التي عولوا عليها لانها ادلة ظنية وما ذكرناه
برهان قاطع ثم نقول ان دل ما ذكرته على تعليل احكام الله تعالى
وافعاله بالمصالح فمعنا ادلة قاطعة تمانعه وهي من وجوه الاول
انه تعالى خالق افعال العباد وذلك يمنع من القول بانه تعالى يراعي المصالح
انما قلنا انه تعالى خالق افعال العباد لوجوه احدها ان العبد لو كان
موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيل افعاله واللازم باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان فعل العبد واقع على كيفية مخصوصة و
كمية مخصوصة مع جواز وقوعه على خلاف تلك الكمية والكيفية
فلا بد وان يكون ذلك الاختصاص لمخصص اذ لو عقل الاختصاص
لا لمخصص فليعقل اختصاص حدوث العالم بوقت معين وقدر معين
مع جواز وقوعه لا على ذلك الوجه لا لمخصص وذلك يقتضي القدح
في دليل اثبات الصانع فثبت انه لا بد لفعل العبد من مخصص والتخصيص
مسبوق بالعلم فان التخصيص عبارة عن القصد الى ايقاعه على ذلك
الوجه والقصد الى ايقاعه على ذلك الوجه مشروط بالشعور بذلك
الوجه فان الغافل عن الشي يستحيل منه القصد الى ايقاعه فثبت
انه لو كان موجدا لافعاله نفسه لكان عالما بتفاصيل افعاله • وانما قلنا

انه غير عالم بتفاصيل افعاله لان النايم فاعل مع انه لا يخطر بباله شي
من تلك التفاصيل بل اليقظان يفعل افعالا كثيرة مع انه لا يخطر
بباله كيفية تلك الافعال فان من فعل حركة بطيئة فذلك البطو
اما ان يكون عبارة عن تخلل السكنات او عن كيفية قايمة بالحركة
فان كان الاول فالفاعل للحركة البطيئة فاعل في بعض الاحياز
حركة وفي غيرها سكونا مع انه لا يخطر بباله ذلك وان كان الثاني
كان قد فعل حركة وفعل فيها عرضا اخر ثم ذلك البطو له درجات
مختلفة فهو قد فعل عرضا مخصوصا في عرض آخر مع جواز ان يحصل
ساير مراتب البطو مع انه لم يخطر بباله شي من ذلك فعلمنا انه قد يفعل
ما لا يخطر بباله فثبت بهذه الدلالة القاطعة ان العبد غير موجد •
وثانيها ان مقدور العبد مقدور لله تعالى فيجب وقوعه بقدرة الله
تعالى انما قلنا ان مقدور الله تعالى لانه في نفسه ممكن والامكان
مصحح للمقدورية وانما قلنا انه لما كان مقدورا لله تعالى وجب
وقوعه بقدرة الله تعالى لانا لو قدرنا ان قدرة العبد صالحة للايجاد
فاذا فرضنا ان كل واحد منهما اراد ايجاده بحيث يجتمع على ذلك
الفعل موثران مستقلان بالايجاد وذلك محال لان الاثر مع المؤثر
المستقل يصير واجب الوقوع وكل ما كان واجب الوقوع في نفسه

مقدور العبد

استحال استناده الى غيره وحينئذ يلزم ان يستغني بكل واحد منهما
عن كل واحد منهما فيلزم انقطاع ذلك الفعل عنهما حال استناده اليهما
معا وهو محال • وثالثها اذا فرضنا ان العبد اراد تحريك المحل حال
ما اراد الله تعالى تسكينه فاذا كانت قدرة العبد مستقلة بالايجاد
وقدرة الله تعالى ايضا مستقلة لم يكن وقوع احد المقدورين اولى
من وقوع الاخر فاما ان يمتنعا وهو محال لان المانع من وجود كل
واحد منهما وجود الاخر والمانع حاصل حال تحقق الامتناع فيلزم
وجودهما عند عدمهما او يقعا جميعا فيلزم حصول الضدين وهو
محال فان قلت قدرة الله تعالى اقوى فكانت اولى بالتاثير •
قلت انها اقوى بمعنى انها موثرة في امور اخر لا توثر فيها قدرة
العبد اما فيما يرجع الى التاثير في ذلك المقدور الواحد فيستحيل التفاوت
لان ذلك المقدور شي واحد لا يقبل التفاوت واذا لم يكن هو في نفسه
قابلا للتفاوت استحال وقوع التفاوت في التاثير فيه • ورابعها
لو قدر العبد على بعض المقدورات الممكنات لقدر على الكل
لان المصحح للمقدورية ليس الا الامكان وهو قضية واحدة فيلزم
الاشتراك في المقدورية لكنه غير قادر على كل الممكنات لانه
لا يقدر على خلق السموات والارض فوجب ان لا يقدر على الايجاد

البتة فثبت بمجموع هذه الوجوه ان العبد غير موجد لافعاله بل موجدها
هو الله عز وجل واذا كان كذلك فكل ما حصل من الكفر والمعاصي
فهو من فعل الله تعالى ولا شك ان الغالب على اهل العالم الكفر والمعاصي
ومع هذا القول لا يمكن القول بان الله تعالى لا يفعل الا ما يكون
مصلحة للعبد • فان قلت هب ان الله تعالى هو الخالق لفعل
العباد ولكن المكلف مخير في اختيار الكفر والايمان والله تعالى اجرى
عادته بان يخلق شيا على وفق اختيار المكلف فان اختار الكفر خلق فيه
الكفر وان اختار الايمان خلق فيه الايمان فمنشا المفسدة هو اختيار المكلف •
قلت حصول اختيار الكفر بدلا عن اختيار الايمان ان كان من المكلف
لا من الله تعالى لم يكن الله تعالى فاعلا لكل افعال العقلاء وان كان
من الله تعالى فقد بطل الاختيار وتوجه الاشكال • الدليل الثاني
على انه لا يجوز تعليل افعال الله تعالى واحكامه بالمصالح ان القادر
على الكفر ان لم يقدر على الايمان لزم الجبر وذلك يقدح في رعاية
المصالح وان قدر عليهما فلا بد وان ينتهي الى مرجح واقع بفعل الله تعالى
وعند حصول ذلك المرجح يجب وقوع الكفر فيكون الجبر لازما
وذلك يقدح في رعاية المصالح وتقرير هذا الوجه قد تقدم • الدليل
الثالث انه وقع التكليف بما لا يطاق وذلك يمنع من القول

برعاية المصالح بيان الاول من وجوه احدها انه كلف من علم
انه لا يومن فصدور الايمان منه يستلزم انقلاب العلم جهلا وهذا
الانقلاب محال فالمفضي الى المحال محال فكان هذا التكليف
تكليفا بالمحال وثانيها انه اما ان كلفه حال استوا الداعي الى
الفعل والترك او حال رجحان احدهما على الاخر والاول محال
لان الاستوا ما دام يكون حاصلا امتنع الرجحان فالامر بالترجيح
حال حصول الاستوا امر بالجمع بين الضدين والثاني محال لان حال
الترجيح يكون الراجح واجب الوقوع والمرجوح ممتنع الوقوع فحال
الرجحان ان كان مامورا بترجيح المرجوح كان مامورا بالجمع
بين الضدين وان كان مامورا بترجيح الراجح كان مامورا بايقاع الواقع
وكل ذلك تكليف ما لا يطاق وثالثها القدرة اذا حصلت
في العبد فاما ان يومر بايقاع الفعل في ذلك الزمان او في الزمان
الثاني والاول محال لانه اذا وجد المقدور في ذلك الزمان فلو امر
الله تعالى العبد بايقاعه في ذلك الزمان لكان هذا امرا بايجاد الموجود
وانه محال والثاني ايضا محال لانه في الزمان الاول لما لم يكن
متمكنا من الفعل البتة كان امره بالفعل امرا لمن لا يقدره فان قلت
انه ما امر في الحال بايقاع الفعل في الحال حتى يلزم ما قلته بل امر

في الحال بان يوقعه في الزمان الثاني قلت هل لقولك يوقعه
مفهوم زايد على الفعل ام لا فان لم يكن له مفهوم زايد لم يكن
لقولك انه امر في الحال بايقاع الفعل في الزمان الثاني معنى الا انه
اعلم في الحال بانه لا بد وان يكون في الزمان الثاني بحيث يصدر عنه الفعل
ففي هذا الزمان لم يحصل الا الاعلام فاما الالزام فلا يحصل الا في الزمان
الثاني فيعود الامر الى انه امر بايقاع الفعل حال وقوعه فيه وان
كان لقولك يوقعه مفهوم زايد على مفهوم الفعل فذلك الزايد على
حصل في الزمان الاول او ما حصل فان حصل في الزمان الاول
وقد امر في الزمان الاول به فحينئذ يلزم كونه مامورا بالشي حال
حصوله وان لم يحصل في الزمان الاول بل في الزمان الثاني عاد ما
ذكرنا من ان الحاصل في الزمان الاول اعلام لا الزام والالزام لا
يحصل الا في الزمان الثاني فيعود ما ذكرنا من انه امر بايقاع الفعل
حال وقوعه ورابعها ان الله تعالى قال ان الذين كفروا سوا
عليهم االذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون فاولئك الذين اخبر الله عنهم
بهذا الخبر كانوا مامورين بالايمان ومن الايمان تصديق الله تعالى في كل
ما اخبر عنه فاذن كانوا مامورين بان يصدقوا الله تعالى في اخباره
عنهم بانهم لا يومنون البتة وذلك تكليف ما لا يطاق وخامسها

ما بينا ان فعل العبد لا يحصل الا اذا خلق الله تعالى فيه داعية ملجية الى فعله
الجاء ضروريا فالكافر اذن ملجا الى فعل الكفر فاذا كلف بالايمان
كان ذلك تكليف ما لا يطاق وسادسها ان الله تعالى امر بمعرفته
وذلك تكليف ما لا يطاق لان الامر اما ان يتوجه على العبد حال
كونه عارفا بالله تعالى او لا في هذه الحالة فان كان الاول كان العارف
مامورا بتحصيل المعرفة فيكون ذلك امرا بتحصيل الحاصل وهو محال
وان كان الثاني فحال كونه غير عارف بالله تعالى استحال ان يكون
عارفا بامر الله تعالى فحال كونه بحيث يستحيل عليه ان يعرف امر الله فلو
لما توجه الامر عليه كان ذلك تكليفا بما لا يطاق وسابعها
انا امرنا بالترك والامر بالترك امر بما لا قدرة لنا عليه لانا اذا تركنا
الفعل فلا معنى لهذا الترك الا انه بقي معدوما كما كان والعدم المستمر
لا قدرة لنا عليه وبيانه من وجهين احدهما ان العدم نفي محض والقدرة
موثرة فالجمع بينهما متناقض وثانيهما ان العدم لما كان مستمرا
لا يمكن التاثير فيه لان التاثير في الباقي محال فان قلت الترك
عندي امر وجودي وهو فعل ضده قلت الالزام ها هنا قايم
لان الواحد منا قد يومر بترك الشي الذي لا يعرف له ضدا فلو امرنا
في ذلك الوقت بفعل ضده لكنا قد امرنا بفعل شي لا نعرف ماهيته

فيكون ذلك ايضا قولا بتكليف ما لا يطاق فثبت بهذه الوجوه السبعة
وقوع تكليف ما لا يطاق ولا شك ان ذلك يقدح في تعليل افعال
الله تعالى ولحكامه بمصالح العباد الدليل الرابع ان تخصيص خلق
العالم بالحين الذي خلق فيه دون ما قبله او ما بعده يستحيل ان يكون معللا
بغرض لان قبل حدوث العالم لا وقت ولا زمان بل ليس الا الله تعالى
والعدم الصرف ويستحيل ان يحصل في العدم الصرف وقت يكون
منشا المصالح ووقت اخر يكون منشا المفاسد الدليل الخامس ان تقدير
السموات والكواكب المعينة وتقدير البحار والارضين بمقاديرها المعينة
لا يجوز ان يكون رعاية لغرض الخلق فانا نعلم انه لو زاد في خلق الفلك
الاعظم مقدار جزء لا يتجزى فانه لا يتغير بذلك البتة شي من مصالح المكلفين
ولا من مفاسدهم الدليل السادس انه تعالى خلق الكافر الفقير
بحيث يكون في الدنيا من اول عمره الى اخر عمره في المحنة ويكون في الاخرة
في اشد العذاب ابد الابدين ودهر الداهرين وانه تعالى كان عالما
من الازل الى الابد انه اذا خلقه وكلفه بالايمان فانه لا يستفيد من
الخلق والتكليف الا زيادة المحنة والبلا فكيف يقال انه تعالى
لا يفعل الا ما يكون مصلحة للمكلفين الدليل السابع انه تعالى خلق
الخلق وركب فيهم الشهوة والغضب حتى ان بعضهم يقتل بعضا

وبعضهم بعجز بعض ولقد كان تعالى قادرا على ان يخلقنا في الجنة ابتدا
ويغنينا بالمشتهيات الحسنة عن القبيحة ۰ فان قلت انه تعالى انما
فعل ذلك ليعطيه العوض في الاخرة وليكون لطفا لمكلف اخر ۰
قلت اما العوض فلو اعطاه ابتدا كان اولي واما اللطف فاي
عاقل يرضى بان يقال انا احسن ايلام هذا الحيوان ليكون لطفا لذلك
الحيوان ۰ الدليل الثامن دل الوجوه المذكورة في اول هذا القسم على
انه يستحيل ان يكون شي من افعاله واحكامه معللة بالمصالح وظهر
بهذه الوجوه انه ليس الغالب في افعال الله تعالى رعاية مصالح الخلق
واذا كان كذلك لم يغلب على الظن ان احكامه معللة بمصالح
الخلق فانا اذا راينا شخصا يكون اغلب افعاله رعاية المصلحة ثم رايناه
حكم بحكم غلب على ظننا اشتمال ذلك على المصلحة اما اذا راينا شخصا
يكون اغلب افعاله عدم الالتفات الي المصالح ثم اذا رايناه حكم بحكم
فانه لا يغلب على ظننا اشتمال ذلك الحكم على المصلحة البته هذا في
حق الانسان الذي يكون محتاجا الى رعاية المصلحة اما الاله سبحانه
وتعالى لما كان منزها عن المصالح والمفاسد بالكلية ثم راينا ان
الغالب في افعاله ما لا يكون مصلحة للخلق كيف يغلب على الظن كون
افعاله واحكامه معللة بالمصالح سلمنا ان احكام الله تعالى معللة

الحسنة

بالمصالح وان هذا الفعل مصلحة من هذا الوجه فلم قلت ان هذا القدر
يقتضي ظن كون ذلك الفعل معللا بهذه المصلحة اما الوجه الاول
فالاعتماد فيه على ان الاستصحاب يفيد الظن واما الوجه الثاني
فالاعتماد فيه على ان الدوران يفيد الظن والكلام في هذين الموضعين
سياتي ان شا الله تعالى ۰ ثم نقول على الوجه الثاني خاصة لم قلت لما
حصل الظن في المثال المذكور وجب حصوله في حق الله تعالى قوله
الدوران يفيد الظن قلنا لكن بشرط ان لا يظهر وصف اخر في
الاصل وها هنا قد وجد وبيانه من وجهين الاول هو انا انما حكمنا
بذلك في حق الملك لعلمنا بان طبعه يميل الي جلب المصالح ودفع المفاسد
وذلك في حق الله مفقود ۰ الثاني ان المعتبر ليس دفع عموم الحاجة
بل دفع الحاجة المخصوصة ممن عرف عادة الملك وانه يراعي هذا
النوع او ذاك لا جرم يحصل له ظن ان غرض الملك من هذا الفعل
هذا المعنى او ذاك واما عادات الله تعالى في رعاية اجناس المصالح و
انواعها مختلفة ولذلك قد يكون الشي قبيحا في عقولنا وان كان حسنا
عند الله تعالى وقد يكون بالعكس ولهذا المعنى يقطع الان بقبح جميع الشرايع
الواردة في زمان موسى وعيسى عليهما السلم وبحسن شريعتنا وان كان
التفاوت فيه غير معلوم لنا الان واذا كان كذلك ظهر الفرق بين

الصورتين سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على قولكم لكنه معارض بامور
احدها ان افعال الله تعالى واحكامه لو كانت لدفع حاجة العبيد
لكانت الحاجات باسرها مدفوعة واللازم باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة ان الحاجات المختلفة مشتركة في اصل كونها
حاجة ومتباينة لخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فما به تمتاز كل واحد من انواع الحاجة عن النوع الاخر منها لا يكون
حاجة واذا كان كذلك كان التعليل بالحاجة يوجب سقوط تلك
الزوايد عن العلية وارتباط الحكم بمسمى الحاجة الذي هو القدر المشترك
بين كل انواعها واذا كان ذلك المسمى علة لشرع ما يصلح ان يكون
دافعا له لزم من هذا كون جميع الحاجات مدفوعة ولما لم يكن
كذلك علمنا ان التعليل بالحاجة غير جايز ۰ وثانيها ان تعليل
احكام الله تعالى بالمصالح يفضي الي مخالفة الاصل وذلك لان
العبادات التي كانت مشروعة في زمان موسى وعيسى عليهما السلام
كانت واجبة وحسنة في تلك الازمنة وصارت قبيحة في هذا الزمان
فلا بد وان يكون ذاك لانه حصل شرط في ذلك الزمان لم يحصل
الان او وجد الان مانع ما كان موجودا في ذلك الزمان لكن
توقف المقتضي على وجود الشرط او تخلف حكمه لاجل المانع خلاف

بكونه

الاصل ۰ وثالثها ان الحكم اما ان يكون معللا بنفس الحكمة او
بالوصف المشتمل على الحكمة والاول باطل لان الحكمة غير مضبوطة
فلا يجوز ربط الاحكام بها والثاني باطل لان الوصف انما يكون
علة الحكم لاشتماله على تلك الحكمة فيعود الامر الي كون الحكمة علة
لعلية الوصف فيعود المحذور المذكور ۰ والجواب قد بينا ان
احكام الله تعالى مشروعة لاجل المصالح فاما الوجوه العقلية التي ذكرتموها
فهي لو صحت لقدحت في التكليف والكلام في القياس نفيا واثباتا فرع
على القول بالتكليف فكانت تلك الوجوه غير مسموعة في هذا المقام
وهذا هو الجواب المعتمد الكافي في هذا المقام عن كل ما ذكروه ۰
واما الفرقان اللذان ذكروهما بين الشاهد والغايب فذلك انما
يقدح في قول من يقول يجب عقلا تعليل احكام الله تعالى بالمصالح
اما من يقول ان ذلك غير واجب ولكنه تعالى فعله على هذا الوجه
تفضلا واحسانا فذلك الفرق لا يقدح في قوله واما المعارضات
الثلث الاخيرة فهي منقوضة بكون افعالنا معللة بالدواعي والاغراض
فان جميع ما ذكروه قايم فيها ۰ الفصل الرابع في المؤثر وهو ان
يكون الوصف مؤثرا في جنس الحكم في الاصول دون وصف اخر
فيكون اولي بان يكون علة من الوصف الذي لا يؤثر في جنس ذلك

الحكم ولا في عينه وذلك كالبلوغ الذي يوثر في رفع الحجر عن المال
فيوثر في رفع الحجر عن النكاح دون الثيوبة لانها لا يوثر في جنس
هذا الحكم وهو رفع الحجر ٭ وكقولهم اذا اقدم الاخ من الاب
والام على الاخ من الاب في الميراث منعي ان نقدم عليه في ولاية
النكاح فان قلت لم قلتم لما اثرت الاخوة من الاب والام في
التقديم في الارث اثرت في التقديم في النكاح ٭ قلت ذكروا
انه تبيين ذلك بالمناسبة او بان يقال لا فارق بين الاصل
والفرع الا كذا وهو ملغي وعند هذا نظهر ان هذه الطريقة لا تمشي
الا بعد الرجوع الي طريق المناسبة وطريق السبر ٭ الفصل الخامس
في الشبه والنظر في ماهيته ثم في اثباته اما الماهية فذكروا في
تعريفها وجهين الاول ما قاله القاضي ابو بكر رحمه الله وهو
ان الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم بذاته واما ان لا يناسبه بذاته
لكنه يكون مستلزما لما يناسبه بذاته واما ان لا يناسبه لذاته ولا
يستلزم ما يناسبه لذاته فالاول هو الوصف المناسب والثاني الشبه
والثالث الطرد ٭ الثاني الوصف الذي لا يناسب الحكم اما ان
يكون عرف بالنص تاثير القريب في الجنس القريب لذلك الحكم واما
ان لا يكون كذلك والاول هو الشبه لانه من حيث انه غير مناسب

يظن انه غير معتبر في حق ذلك الحكم ومن حيث علم تاثير جنسه القريب
في الجنس القريب لذلك الحكم مع ان سائر الاوصاف ليس كذلك يكون
ظن استناد الحكم اليه اقوي من ظن استناده الي غيره ٭ واعلم ان الشافعي
رضي الله عنه يسمي هذا القياس قياس غلبة الاشباه وهو ان يكون
الفرع واقعا بين اصلين فاذا كانت مشابهته لاحدي الصورتين
اقوي من مشابهته للاخرى الحق لا محالة بالاقوى واما الذي يقع
به الاشتباه فالمحكي عن الشافعي رضي الله عنه انه كان يعتبر الشبه
في الحكم كمشابهة العبد المقتول للحر ولسائر المملوكات ٭ وعن ابن علية
انه كان يعتبر الشبه في الصورة كرد الجلسة الثانية في الصلوة الي
الجلسة الاولي في عدم الوجوب والحق انه متى حصلت المشابهة
فيما يظن كونه علة للحكم او مستلزما لما هو علة له صح القياس سواء كان
ذلك في الصورة او في الاحكام ٭ النظر الثاني في انه حجة وقال القاضي
ابو بكر انه ليس بحجة لنا انه يفيد ظن العلية فوجب العمل به بيان
الاول انه لما ظن كونه مستلزما للعلية كان الاشتراك فيه يفيد
ظن الاشتراك في العلة وعلى التفسير الثاني انه لما ثبت ان الحكم لا بد له
من علة وان العلة اما هذا الوصف او غيره ثم راينا ان جنس هذا الوصف
اثر في جنس ذلك الحكم ولم يوجد هذا المعنى في سائر الاوصاف فلا شك

ان ميل القلب الي اسناد الحكم الي هذا الوصف اقوي من ميله الي اسناده
الي غيره واذا ثبت انه يفيد الظن وجب ان يكون حجة لما بينا
ان العمل بالظن واجب احتج القاضي بوجهين الاول ان الوصف
الذي سميتموه شبها ان كان مناسبا فهو معتبر بالاتفاق وان كان
غير مناسب فهو الطرد المردود بالاتفاق ٭ الثاني ان المعتمد في
اثبات القياس على عمل الصحابة ولم يثبت عنهم انهم تمسكوا بالشبه ٭
والجواب عن الاول لا نسلم ان الوصف اذا لم يكن مناسبا
كان مردودا بالاتفاق بل اما لا يكون مناسبا اذا كان مستلزما
للمناسب او عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب
لذلك الحكم فهو عندنا غير مردود وهذا اول المسالة ٭ وعن الثاني
انا نعول في اثبات هذا النوع من القياس على عموم قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار او على ما ذكرنا من انه يجب العمل بالظن ٭ الفصل
السادس في الدوران ومعناه ان يثبت الحكم عند ثبوت وصف
وينتفي عند انتفائه وذلك يقع على وجهين ٭ احدهما ان يقع ذلك
في صورة واحدة فان العصير لما لم يكن مسكرا في اول الامر
لم يكن حراما فلما حدث وصف الاسكار فيه حدثت الحرمة
فلما صار خلا وزالت المسكرية زالت الحرمة ايضا وثانيهما

ان يوجد ذلك في صورتين وعندنا انه يفيد ظن العلية وقال قوم من
المعتزلة انه يفيد يقين العلية وقال اخرون انه لا يفيد ظن العلية
ولا يقينها لنا وجهان الاول ان هذا الحكم لا بد له من علة وعلته
اما هذا الوصف او غيره فالاول هو المطلوب والثاني لا يخلوا
اما ان يكون ذلك الغير موجودا قبل حدوث هذا الحكم
او ما كان موجودا قبله فان كان موجودا قبله وما كان الحكم
موجودا لزم تخلف الحكم عن العلة وهو خلاف الاصل وان قلنا
ما كان موجودا فالاصل في الشي بقاؤه على ما كان فيحصل ظن انه
بقي كما كان غير علة واذا حصل ظن ان غيره ليس بعلة حصل
ظن كون هذا الوصف علة لا محالة ٭ فان قلت ذلك الحكم
كما دار مع حدوث ذلك الوصف وجودا وعدما فكذلك دار مع
حدوث تعين ذلك الوصف وجودا وعدما او مع حدوث حصول
ذلك الوصف في ذلك المحل فيجب ان يكون تعينه وحدوثه في
ذلك المحل معتبرا في العلية وذلك يمنع من التعدية ٭ قلت تعين
الشي معناه انه ليس غيره وهذا امر عدمي اذ لو كان وجوديا لكان ذلك
الوجود اما ان يكون مساويا لسائر التعينات القائمة بسائر الذوات
في كونه تعينا ومتازا عنها بخصوصيته فيلزم ان يكون للتعين تعين

[illegible]

اخر الى غير النهاية وهو محال. واما حصول الوصف فى ذلك المحل
فيستحيل ان يكون امرا وجوديا والا لكان ذلك وصفا لذلك الوصف
وكونه وصفا للوصف زايد عليه فيلزم التسلسل واذا ثبت ان التعيين
امر عدمى والحصول فى المحل المعين امر عدمى استحال كونه علة. ولا جزء
علة. اما انه لا يكون علة فلان قولنا فى الشى المعين انه علة نقيض
لقولنا انه ليس بعلة. وقولنا ليس بعلة. يصح وصف المعدوم به فى الجملة.
ووصف المعدوم لا يكون موجودا فقولنا ليس بعلة. امر عدمى و
قولنا علة. مناقض له ومناقض العدم ثبوت فمفهوم قولنا علة. امر
ثبوتى فلو وصفنا العدم به لزم قيام الصفة الموجودة بالموصوف
الذى هو نفى محض وهو محال. واما انه لا يجوز ان يكون جزء
العلة. فلانا لو فرضنا حصول ساير الاجزا بدون هذا الجزء الواحد فاما
ان يحصل العلية او لا يحصل فان حصلت العلية كان ساير الاجزا
بدون هذا الجزء تمام العلة. فلا يكون هذا الجزء جزء العلة. وان لم يحصل
العلية عند عدم هذا الجزء وحصلت عند حصوله كانت العلية انما حدثت
لاجل هذا الجزء فجزء العلة علة. تامة لعلية العلة. وقد عرفت ان العدم
لا يكون علة. فوجب ان لا يكون العدم جزءا من العلة. وهو المطلوب.
الوجه الثانى فى ان الدوران يفيد ظن العلية هو ان بعض الدورانات

يفيد ظن العلية فوجب ان يكون كل دوران مفيدا لهذا الظن بيان
الاول ان من دعى باسم فغضب ثم تكرر الغضب مع تكرر الدعا بذلك
الاسم حصل هناك ظن انه انما غضب لانه دعى بذلك الاسم وذلك الظن
انما حصل من ذلك الدوران لان الناس اذا قيل لهم لم اعتقدتم ذلك
قالوا لاجل انا راينا الغضب مع الدعا بذلك الاسم مرة بعد اخرى فيعللون
الظن بالدوران بيان الثانى قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان
والعدل هو التسوية ولن تحصل التسوية بين الدورانات الا بعد اشتراكها
فى افادة الظن احتج المنكرون بامرين الاول ان بعض الدورانات
لا يفيد ظن العلية فوجب ان لا يفيد شى منها ظن العلية بيان الاول من
وجوه احدها ان العلة. والمعلول قد يكونان متلازمين نفيا واثباتا
فالدوران مشترك بين الجانبين والعلة. غير مشتركة من الجانبين لان
المعلول لا يكون علة لعلته وثانيها ان الفصل لا بد وان يكون مساويا
للنوع والنوع اذا اوجب حكما فالدوران كما حصل مع العلة. التى هى النوع
حصل مع الفصل الذى هو جزء العلة مع ان جزء العلة. ليس بعلة. وثالثها
ان العلة. قد يكون اقتضاوها للمعلول موقوفا على شرط فالدوران حاصل
مع شرط العلة. مع انه ليس بعلة ورابعها ان العلة. قد يكون لها معلولان
اما معا عند من يجوز ذلك او على الترتيب فالدوران حاصل مع علة.

العلة ومعلول المعلول ومعلولى العلة مع انه لا علية هناك البتة و
خامسها ان الجوهر والعرض متلازمان نفيا واثباتا وذات الله
تعالى وصفاته كذلك وكل واحد من صفاته مع ساير الصفات كذلك
ولا علية هناك وسادسها ان المضافين متلازمان نفيا واثباتا
كالابوة والبنوة والمولى والعبد ويمتنع كون احدهما علة. للاخر لان
العلة. متقدمة على المعلول والمضافان معا ولا شى من المع بمتقدم و
سابعها ان المكان والمتمكن والحركة والزمان لا ينفك واحد
منها عن الاخر مع عدم العلية وثامنها ان الجهات الست لا ينفك
بعضها عن البعض مع عدم العلية وتاسعها ان علم الله تعالى داير مع
كل معلوم وجودا وعدما فانه لو كان المعلوم جوهرا لعلمه جوهرا
ولو لم يكن المعلوم جوهرا فان الله تعالى لا يعلمه جوهرا فالعلم دار
مع المعلوم وجودا وعدما مع انه يستحيل ان يكون احدهما علة للاخر
اما انه لا يكون العلم علة. للمعلوم فلان شرط كونه علما ان
يتعلق بالشى على ما هو به فما لم يكن المعلوم واقعا فى نفسه على ذلك الوجه
استحال تعلق العلم به على ذلك الوجه فاذن تعلق العلم به على ذلك
الوجه مشروط بوقوعه على ذلك الوجه فلو كان وقوعه على ذلك
الوجه متوقفا على تعلق العلم به لزم الدور واما انه يستحيل ان يكون

المعلول علة. للعلم فلان علم الله تعالى صفة ازلية واجبة الوجود وما
كان كذلك يستحيل ان يكون معلول علة. فثبت انه وجد الدوران
هاهنا بدون العلية ثم ان علم الله تعالى يتعلق بما لا نهاية له من المعلومات
فهاهنا دورانات لا نهاية لها بدون العلية. وعاشرها ان الاعراض
عند اهل السنة لا تبقى فهذه الالوان والاشكال تحدث حالا بعد حال
فحين فنى ذلك اللون وذلك الشكل عن ذلك الجسم فنيت الالوان والا
شكال وساير الاعراض عن جميع الاجسام وحين حدث فيه لون وشكل
حدث ساير الاعراض فى جميع اجسام العالم فقد حصلت هذه الدورانات
الكثيرة بدون العلية. وحادى عشرها ان الفلك اذا تحرك
تحرك بجميع اجزايه فحركة كل واحد من اجزايه انما حدثت عند حدوث
حركة جميع اجزايه وحين كانت تلك الحركة معدومة عن ذلك
الجزء كانت حركات ساير الاجزاء معدومة. فقد حصلت هذه الدورانات
الكثيرة بدون العلية. وثانى عشرها ان جميع الحيوانات تتنفس
ولا شك ان كل واحد منها اما ان يتنفس مع كون الاخر متنفسا او
عقيبه بلحظة قليلة فقد وجدت هذه الدورانات بدون العلية. و
ثالث عشرها ان الحكم كما دار مع الوصف وجودا وعدما فقد دار ايضا
مع تعين الوصف وخصوص المحل وخصوص وقوعه فى الزمان المعين

والمكان المعين وشيء من ذلك لا يصلح للعلية لما ذكرتم انها امور عدمية
والعدم غير صالح للعلية ورابع عشرها ان الحد دائر مع المحدود
وجودا وعدما والرائحة الفائحة في الخمر دائرة مع الحرمة وجودا
وعدما مع انه لا علية هناك • واعلم انا لو اوردنا استقصا القول
في الدورانات المنفكة عن العلية لطال الكلام ولكن فيما ذكرناه
كفاية وانما قلنا ان بعض الدورانات لما انفك عن العلية وجب
ان لا يحصل ظن العلية في شيء منها لانه اذا حصل دوران ما منفكا
عن العلية فلو قدرنا ان دورانا اخر يستلزم العلية لكان كونه مستلزما
للعلية اما ان يتوقف على انضمام قيد اخر اليه او لا يتوقف فان توقف
كان المستلزم للعلية هو المجموع الحاصل من الدوران ومن ذلك القيد
لا الدوران وحده وكلامنا الان في الدوران وحده وان لم يتوقف
مع ان مسمى الدوران حاصل في الموضعين جميعا لزم ترجيح احد طرفي الجائز
على الاخر لا لمرجح وهو محال هذا تمام تقرير هذا الدليل • الوجه
الثاني وهو الذي عول عليه المتقدمون في القدح قالوا الاطراد وحده
ليس طريقا الى علية الوصف بالاتفاق واما الانعكاس فانه غير
معتبر في العلل الشرعية واذا كان كل واحد منهما لا يدل على العلية
كان مجموعهما ايضا كذلك • والجواب عن الاول ان ذلك

انما نقدح في قول من يقول الدوران وحده يوجب ظن العلية ونحن لا
نقول به بل ندعي ان الدوران يفيد ظن العلية بشرط ان لا يقوم عليه
دليل نقدح في كونه علة واذا لخصنا الدعوى على هذا الوجه سقط
ما ذكرتموه من الاستدلال وعن الثاني لم قلت ان كل واحد منهما
لما لم يفد ظن العلية وجب في المجموع ان يكون كذلك فانا نعلم
ان حال المجموع قد يكون مخالفا لحال كل واحد من اجزائه والله
اعلم • الفصل السابع في السبر والتقسيم التقسيم اما ان يكون منحصرا
في النفي والاثبات او لا يكون فالاول هو ان يقال الحكم اما ان
يكون معللا او لا يكون فان كان معللا فاما ان يكون معللا بالوصف
الفلاني او بغيره وبطل ان لا يكون معللا او يكون معللا بغير ذلك
فتعين ان يكون معللا بذلك الوصف وهذا الطريق عليه التعويل
في معرفة العلل العقلية وقد يوجد ذلك في الشرعيات ايضا كما
يقال اجمعت الامة على ان حرمة الربوا في البر معللة واجمعوا على ان
العلة اما المال او القوت او الكيل او الطعم وبطل التعليل بالثلثة
الاولة فتعين الرابع • وكما يقال اجمعت الامة على ان ولاية الاجبار
معللة اما بالصغر او بالبكارة والاول باطل والا لثبت الولاية في
الثيب الصغيرة لكنها لا تثبت لقوله عليه السلام الثيب احق بنفسها

من وليها فتعين التعليل بالبكارة • اما التقسيم المنتشر فكما اذا لم ندع
الاجماع بل نقتصر على ان نقول حرمة الربوا في البر اما ان يكون معللا بالطعم
او الكيل او القوت او المال والكل باطل الا الطعم فتعين التعليل
به فان قيل لا نسلم ان حرمة الربوا معللة في البر فان الاحكام منها
ما لا يعلل بدليل ان علية العلة غير معللة والا لزم التسلسل فاذا ثبت
هذا فلم لا يجوز ان يقال هذا من جملة ما لا يعلل سلمنا كونه معللا
فما الدليل على الحصر فان قلت لو وجد وصف اخر لعرفه الفقيه
البحاث قلت لعله عرفه لكنه ستره وايضا فعدم الوجدان لا يدل
على عدم الوجود سلمنا الحصر لكن لا نسلم فساد الاقسام سلمنا فساد المفردات
فلم لا يجوز ان يقال مجموع الوصفين او ثلثة منها علة واحدة سلمنا فساد
سائر الاقسام مفردا ومركبا لكن لم لا يجوز ان يقسم هذا القسم الباقي
الى قسمين فيكون العلة احد قسميه فقط والجواب لا نزاع في ان
التقسيم المنتشر لا يفيد اليقين لكنا ندعي انه يفيد الظن اما قوله
لم لا يجوز ان لا يكون هذا الحكم معللا قلنا لما سبق في باب المناسبة
ان الدلايل العقلية والسمعية دلت على تعليل احكام الله تعالى
بالحكم والمصالح فكان هذا الاحتمال مرجوحا قوله ما الدليل
على الحصر قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان المناظر لو الناظر

فلو اجتهد الناظر وبحث عن الاوصاف ولم يطلع الا على القدر المذكور
ووقف المذكور ووقف على فساد كلها الا على الوصف الواحد فلا شك
ان حكم قلبه بربط ذلك الحكم بذلك الوصف اقوى من ربطه بغير ذلك
الوصف واذا حصل الظن وجب العمل به واذا ثبت ذلك في حق
المجتهد وجب ان يكون الامر كذلك في حق المناظر لانه لا معنى للمناظرة
الا اظهار ماخذ الحكم • الثاني لو سلمنا انه لا بد من الدليل على الحصر فنقول
لا ننكر ان جميع الاوصاف كانت معدومة وكانت بحيث يصدق
عليها انها لا توجب هذا الحكم والاصل في كل امر بقاؤه على ما كان
فهذا القدر يفيد ظن عدم سائر الاوصاف فيحصل ظن الحصر ومطلوبنا
ها هنا هذا القدر • قوله لا نسلم فساد سائر الاقسام قلنا يمكن افسادها
بجميع المفسدات من النقض وعدم التاثير وانواع الايماآت ولا يمكن
افسادها ها هنا بعدم المناسبة لانه حينئذ يحتاج الى ان يبين حلو ما تدعيه
علة عن هذا المفسد وذلك لا يتم الا ببيان مناسبته ولو بين ذلك لا
ستغنى عن طريقة السبر قوله لم لا يجوز ان يكون المجموع هو العلة قلنا
لانعقاد الاجماع على ثبوت الحكم حيث لم يوجد المجموع قوله لم لا يجوز
ان يكون العلة طعما مخصوصا قلنا لان كل من اعتبر الطعم لم يعتبر
طعما مخصوصا فكان القول به خرقا للاجماع الفصل الثامن

في الطرد والمراد منه الوصف الذي لم يعلم كونه مناسبا ولا مستلزما
للمناسب اذا كان الحكم حاصلا مع الوصف في جميع الصور المغايرة
لمحل النزاع وهذا هو المراد من الاطراد والجريان وهو قول كثير
من قدماء فقهائنا ومنهم من بالغ وقال مهما راينا الحكم حاصلا مع
الوصف في صورة واحدة حصل ظن العلية احتجوا على التفسير الاول
بوجهين احدهما ان استقراء الشرع يدل على ان النادر في كل باب
ملحق بالغالب فاذا راينا الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع
مقارنا للحكم ثم رأينا الوصف حاصلا في الفرع وجب ان يستدل به على
ثبوت الحكم الحاقا لتلك الصورة الواحدة بساير الصور وثانيهما
انا اذا راينا فرس القاضي واقفا على باب الامير غلب على ظننا كون
القاضي في دار الامير وما ذاك الا لان مقارنتهما في ساير الصور
افاد ظن مقارنتهما في هذه الصورة المعينة واحتج المخالف بامرين
اولهما ان الاطراد عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد الا ويوجد
معه الحكم وهذا لا يثبت الا اذا ثبت ان الحكم حاصل معه في الفرع
فاذا اثبتم ثبوت الحكم في الفرع بكون ذلك الوصف علة وبنيتم
عليته بكونه مطردا لزم الدور وهو محال وثانيهما ان الحد مع
المحدود والجوهر مع العرض وذات الله تعالى مع صفاته حصلت

المقارنة فيها مع عدم العلية والجواب عن الاول انا لا نستدل
بالمصاحبة في كل الصور على العلية حتى يلزم الدور بل نستدل بالمصاحبة
في كل صورة غير الفرع على العلية وحينئذ لا يلزم الدور وعن الثاني
ان غايتك لا تكم حصول الطرد في بعض الصور منفكا عن العلية و
هذا لا يقدح في دلالته على العلية ظاهرا كما ان الغيم الرطب دليل
المطر ثم عدم نزول المطر في بعض الصور لا يقدح في كونه دليلا وايضا
المناسبة والدوران والتاثير والايما قد ينفك كل واحد منها عن العلية
ولم يكن ذلك قادحا في كونها دليلا على العلية ظاهرا فكذا هاهنا واما
التفسير الثاني وهو اضعف التفسيرين فقد احتجوا عليه بانا اذا علمنا
ان الحكم لا بد له من علة وعلمنا حصول هذا الوصف وقدرنا خلو ذهننا
عن ساير الاوصاف فان علمنا بانه لا بد للحكم من علة مع علمنا بوجود هذا
الوصف يقتضيان اعتقاد كون هذا الحكم معللا بذلك الوصف
اذ لو لم يقتض ذلك لكان ذلك اما لاجل انه لا يسند ذلك الحكم
الى شي او لاجل انه يسنده الى شي اخر والاول محال لان اعتقاد انه لا بد
من علة مناقض لعدم اعتقاد الاسناد والثاني محال لان اسناد الذهن
ذلك الحكم الى غير ذلك الوصف مشروط بشعور الذهن بغير ذلك الوصف
ونحن فرضنا ذلك حال خلو الذهن عن الشعور بغير ذلك الوصف محال فثبت

ان مجرد ذينك العلمين يقتضيان ظن العلية بلى عند الشعور بوصف
اخر يزول ذلك الظن ولكن الشعور بالغير كالمعارض لما يقتضي ذلك
الظن ونفي المعارض ليس على المستدل حجة المنكرين من وجهين
الاول ان نجوز فتح باب الهذيان كقولهم في ازالة النجاسة مايع
لا يبنى القنطرة على جنسه فلا يزول النجاسة به كالدهن وقال بعضهم
في مسألة المس طويل مشقوق فلا ينقض الطهارة مسه كالبوق الثاني
ان تعيين الوصف المعين للعلة مع كونه مساويا لساير الاوصاف
قول في الدين بمجرد التشهي فيكون باطلا لقوله تعالى فخلف من بعدهم
خلف اضاعوا الصلوة واتبعوا الشهوات والجواب عن الاول
ان ذلك الكلام يدل على جهل قايله بصورة المسألة لانا نقول مجرد
المقارنة يفيد ظن العلية ولكن بشرط ان لا يخطر بالبال وصف
اخر هو اولى بالرعاية منه ولكن هذا الشرط ساقط عن المعلل
لان نفي المعارض ليس من وظيفته وفي هذين المثالين انما يبطل ذلك
لان العلم الضروري حاصل بوجود وصف اخر هو اولى بالاعتبار من
الوصف المذكور فانا متى علمنا كون الدهن لزجا غير مزيل للنجاسة
علمنا ان هذا الوصف اولى بالاعتبار من كونه بحيث لا يبنى القنطرة
على جنسه فان قلت فهل يكفي في القدح في مثل هذا التعليل

خطور وصف اخر بالبال قلت لا لان ذلك الوصف الاخر اما ان
يكون متعديا الى الفرع او لا يكون فان كان متعديا الى الفرع لم يضرنا
لان غرضنا من العلة المعرف وقيام معرف اخر لهذا الحكم لا يمنع
من كون ما ذكرناه معرفا له وان لم يكن متعديا الى الفرع كان
التعليل بالوصف الذي ذكرناه اولى لانا امرنا بالقياس في قوله تعالى
فاعتبروا والامر بالقياس امر بما هو من ضروراته ومن ضرورات القياس
تعليل حكم الاصل بعلة متعدية فكان التعليل بما ذكرناه اولى من
التعليل بما ذكره الخصم اللهم الا ان يذكر الخصم وصفا اخر ويعديه
الى فرع آخر غير الفرع الذي وقع الخلاف فيه فهناك يجب على
المعلل الاشتغال بالترجيح وعن الثاني انا بينا ان مجرد المقارنة
دليل العلة ظاهرا فلم يكن القول به مجرد التشهي الفصل التاسع
في تنقيح المناط قال الغزالي رحمة الله عليه الحاق المسكوت عنه
بالمنصوص عليه قد يكون باستخراج الجامع وقد يكون بالغاء الفارق وهو
ان يقال لا فرق بين الفرع والاصل الا كذا وكذا وذلك لا تاثير
له في الحكم البتة فيلزم اشتراك الاصل والفرع في ذلك الحكم وهذا
هو الذي يسميه اصحاب ابي حنيفة رحمه الله بالاستدلال ويفرقون
بينه وبين القياس واعلم انه يمكن ايراده على وجهين احدهما ان يقال

هذا الحكم لابد له من موثر وذلك الموثر اما القدر المشترك بين الاصل
والفرع او القدر الذي به امتياز الاصل عن الفرع والثاني باطل لان
الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو العلة فيلزم من حصوله في الفرع
ثبوت الحكم فيه فهذا طريق جيد الا انه استخراج للعلة بطريق السبر
لانا قلنا حكم الاصل لابد له من علة وهي اما جهة الاشتراك
او جهة الامتياز والثاني باطل فتعين الاول وجهة الاشتراك
حاصلة في الفرع فيلزم تحقق الحكم في الفرع فهذا هو طريقه السبر
والتقسيم من غير تفاوت اصلا . وثانيهما ان يقال هذا الحكم
لابد له من محل ولا يمكن ان يكون ما به الامتياز جزا من محل هذا
الحكم فالمحل هو القدر المشترك واذا كان ذلك المحل حاصلا
في الفرع وجب ثبوت الحكم فيه مثلا يقال ما به امتاز الافطار بالاكل
عن الافطار ملغى فمحل الحكم هو المفطر فاينما حصل المفطر وجب
حصول الحكم فيه وهذا الوجه ضعيف لانه لا يلزم ثبوت الحكم في
المفطر ثبوته في كل مفطر فانه اذا صدق ان هذا الرجل طويل
صدق ان الرجل طويل لان الرجل جزء من هذا الرجل ومتى
حصل المركب المفرد ثم لم يلزم من صدق قولنا الرجل طويل
صدق قولنا كل رجل طويل فكذا هاهنا . الفصل العاشر

في باقي الطرق الفاسدة وهو طريقان الاول قال بعضهم الدليل
على ان هذا الوصف علة عجز الخصم عن ابطاله وهو ضعيف لانه ليس
جعل العجز عن الافساد دليلا على الصحة اولى من جعل العجز عن التصحيح
دليلا على الفساد بل هذا اولى لانا لو اثبتنا كل ما لا نعرف دليلا على
فساده لزمنا اثبات ما لا نهاية له وهو باطل . الثاني قال بعضهم هذا
الذي ذكرته عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فوجب دخوله تحت
قوله تعالى فاعتبروا . وربما قيل هذا تسوية بين الاصل والفرع فيكون
مامورا به لقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وهذا ضعيف
ايضا لان اقصى ما في الباب عموم اللفظ في هاتين الايتين وتخصيص
العموم بالاجماع جائز واجمع السلف على انه لابد من دلالة ما على
تعيين الوصف للعلية وللمخالف ان ينكر هذا الاجماع والله اعلم .

على صحته اذا لو لم نتمسك بما لا نعرف دليلا
لزمنا ان نثبت ما
لا نهاية له وهو حق صح

الباب الثاني

في الطرق الدالة على ان الوصف لا يجوز ان يكون علة وهي خمسة .
النقض وعدم التاثير والقلب والقول بالموجب والفرق الفصل
الاول في النقض وفيه مسايل المسلة الاولى وجود الوصف
مع عدم الحكم يقدح في كونه علة له زعم الاكثرون ان علية الوصف
اذا ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص في عليته وزعم اخرون ان علية الوصف

وان ثبتت بالمناسبة او الدوران لكن اذا كان تخلف الحكم عنه لمانع
لم يقدح في عليته اما اذا كان التخلف لا لمانع فالاكثرون على
انه يقدح في العلية ومنهم من قال لا يقدح ايضا لنا وجوه الاول
ان اقتضا العلة للحكم اما ان يعتبر فيه انتفا المعارض او لا يعتبر
فان اعتبر لم يكن علة الا عند انتفاء المعارض وهذا يقتضي ان
الحاصل قبل انتفا المعارض ليس تمام العلة بل بعضها وان لم يعتبر
فسواء حصل المعارض او لم يحصل كان الحكم حاصلا وذلك
يقدح في كون المعارض معارضا فان قيل لم لا يجوز ان
يتوقف الاقتضا على انتفا المعارض قوله هذا يدل على ان الحاصل
قبل انتفا المعارض ما كان تمام العلة بل جزا منها قلنا لا نسلم
ولم لا يجوز ان يكون هذا العدم شرطا لتاثير العلة في الحكم تقريره
ان العلة اما ان تفسر بالموثر او الداعي او المعرف اما الموثر فاما
ان يكون قادرا او موجبا اما القادر فيجوز ان يتوقف صحة تاثيره
على انتفا المعارض لامور احدها ان الفعل في الازل محال لان
الفعل له اول والازل ما لا اول له والجمع بينهما محال فاذن يتوقف
صحة تاثير قدرة الله تعالى في الفعل على نفي الازل والقيد العدمي
لا يجوز ان يكون جزا من الموثرات الحقيقية فهو اذن شرط صحة

التاثير . وثانيها ان اشالة القادر الثقيل الى فوق يقتضي الصعود
الى فوق بشرط ان لا يجره قادر اخر الى اسفل والقيد العدمي لا يكون
جزا من الموثر الحقيقي وثالثها القادر لا يصح منه خلق السواد في
المحل الا بشرط عدم البياض فيه والعدم لا يكون جزا . واما الموجب
فهو ان الثقل يوجب الهوي بشرط عدم المانع . وسلامة الحاسة
توجب الادراك بشرط عدم الحجاب . اما الداعي فمن اعطى
انسانا لفقره فجاء فقير اخر فقال لا اعطيه لانه يهودي فعدم كون
الاول يهوديا لم يكن جزا من المقتضي في اعطا الاول لانه حين
اعطى الفقير الاول لم يكن اليهودية خاطرة بباله فضلا عن عدمها
وما لا يكون خاطرا بالبال لم يكن جزا من الداعي فعلمنا ان عدم كون
الاول يهوديا لم يكن جزا من المقتضي . اما المعرف فالعام المخصوص
دليل على الحكم وعدم المخصص ليس جزا من المعرف والا كان يجب
ذكره عند الاستدلال فثبت بما ذكرنا ان عدم المعارض وان
كان معتبرا لكنه ليس جزا من العلة سلمنا كونه جزا ولكن يرجع
الخلاف في هذه المسلة الى بحث لفظي لا فايدة فيه لان من جوز تخصيص
العلة ومن لم يجوزه اتفقوا على ان اقتضا العلة للحكم لابد فيه من
ذلك العدم وانتم ايضا سلمتم ان المعلل لو ذكر ذلك القيد في ابتدا

التعليل لاستقامت العلة فلم يبق الخلاف الا في ان ذلك القيد العدمي
هل يسمى جزء العلة ام لا ومعلوم ان ذلك مما لا فايدة فيه والجواب
قد بينا انه لو توقف اقتضا العلة الحكم على انتفا المعارض لم يكن
الحاصل عند وجود المعارض تمام العلة بل جزءها قوله لو كان كذلك
لزم جعل القيد العدمي جزءا من علة الوجود قلنا ان فسرنا العلة بالموجب
او الداعي امتنع جعل القيد العدمي جزءا من علة الوجود وحينئذ لا نقول
ان عدم المعارض جزء العلة بل نقول انه يدل على انه حدث امر وجودي
انضم الى ما كان موجودا قبل ذلك وصار ذلك المجموع علة
تامة ولم يلزم من قولنا العلة التامة انما وجدت حال عدم المعارض
ان يجعل عدم المعارض جزءا من العلة وان فسرنا العلة بالمعرف
لم يمتنع جعل القيد العدمي جزءا من العلة بهذا التفسير كما انا نجعل انتفا
المعارض جزءا من دلالة المعجز على الصدق قوله لو كان عدم المخصص
جزءا من المعرف لوجب على المتمسك بالعام المخصوص ذكر عدم المخصصات
قلنا لا شك انه لا يجوز التمسك بالعام الا بعد ظن عدم المخصصات
فاما انه لم يجب الذكر في الابتدا فذاك يتعلق بأوضاع اهل الجدل
والتمسك بها في اثبات الحقايق غير جايز قوله انه يصير الخلاف
لفظيا قلنا لا نسلم فانا اذا فسرنا العلة بالداعي او الموجب لم نجعل العدم

جزءا من العلة بل كاشفا عن حدوث جزء العلة ومن يجوز التخصيص لا
يقول بذلك وان فسرناها بالامارة والمعرف ظهر الخلاف في المعنى
ايضا لان من اثبت العلة بالمناسبة بحث عن ذلك القيد العدمي فان
وجد فيه مناسبة صحح العلة والا ابطلها ومن يجوز التخصيص لا يطلب
المناسبة البتة من هذا القيد العدمي الحجة الثانية في المسلة انه
لا بد وان يكون بين كون المقتضي مقتضيا اقتضا حقيقيا بالفعل
وبين كون المانع مانعا منعا حقيقيا بالفعل منافاة بالذات وشرط
طريان احد الضدين انتفا الضد الاول فلا يجوز ان يكون انتفا الضد
الاول لطريان اللاحق والا وقع الدور فلما كان شرط كون المانع
مانعا خروج المقتضي عن ان يكون مقتضيا بالفعل لم يجز ان يكون
خروجه عن كونه مقتضيا بالفعل لاجل تحقق المانع بالفعل والا
وقع الدور فاذن المقتضي انما خرج عن كونه مقتضيا لا بالمانع بل
بذاته وقد انعقد الاجماع على ان ما يكون كذلك فانه لا يصلح للعلية
الحجة الثالثة الوصف وجد في الاصل مع وجود الحكم وفي صورة
التخصيص مع عدم الحكم ووجوده مع الحكم لا يقتضي القطع بكونه
علة لذلك الحكم لكن وجوده مع عدم الحكم في صورة التخصيص
يقتضي القطع بانه ليس بعلة لذلك الحكم ثم ان الوصف الحاصل

في الفرع كما انه مثل الوصف الحاصل في الاصل فهو ايضا مثل الوصف
الحاصل في صورة التخصيص فليس الحاقه باحدهما اولى من الحاقه بالاخرى
ولما تعارضا لم يجز الحاقه بواحد منهما فلم يجز الحكم عليه بالعلية قال
المجوزون الاصل في الوصف المناسب مع الاقتران ان يكون
علة فبعد ذلك اذا راينا الحكم متخلفا عنه في صورة وعثرنا في تلك
الصورة على امر يصلح ان يكون مانعا وجب احالة ذلك التخلف على المانع
عملا بذلك الاصل اجاب المانعون بان الاصل ترتب الحكم
على المقتضي بحيث لم يترتب الحكم عليه وجب الحكم بانه ليس بعلة عملا
بهذا الاصل فصار هذا الاصل معارضا للاصل الذي ذكرتموه واذا
تعارضا وجب الرجوع الى ما كان عليه اولا وهو عدم العلية قال
المجوزون الترجيح معنا من وجهين الاول انا لو اعتقدنا ان
هذا الوصف غير موثر لزمنا ترك العمل بالمناسبة مع الاقتران من
كل وجه ولو اعتقدنا انه موثر عملنا بما ذكرتم من الدليل من بعض
الوجوه لان ذلك الوصف يفيد الاثر في بعض الصور ولا شك
ان ترك العمل بالدليل من وجه دون وجه اولى من ترك العمل
بالدليل من كل الوجوه الثاني وهو ان الوصف الذي يدعى
كونه مانعا في صورة التخصيص يناسب انتفا الحكم والانتفا حاصل

معه فيغلب على الظن انه الموثر في ذلك الانتفا هو ذلك المانع واذا ثبت
استناد ذلك الانتفا الى المانع امتنع استناده الى عدم المقتضي واذا ثبت
هذا فنقول معكم اصل واحد وهو ان الاصل ترتب الحكم على العلة
ومعنا اصلان احدهما ان المناسبة مع الاقتران دليل على كون الوصف
في الاصل علة لثبوت الحكم فيه والثاني ان المناسبة مع الاقتران في
صورة التخصيص دليل على كون المانع علة لانتفا الحكم فيها ومعلوم
ان العمل بالاصلين اولى من العمل بالاصل الواحد اجاب المانعون
عن الاول بانا لا نسلم ان المناسبة مع الاقتران دليل العلية بل عندنا
المناسبة مع الاقتران والاطراد دليل العلية فان حذفتم الاطراد
عن درجة الاعتبار فهو اول المسلة وعن الثاني انا لا نسلم ان انتفا
الحكم في محل التخصيص يمكن تعليله بالمانع لان ذلك الانتفا كان
حاصلا قبل حصول ذلك المانع والحاصل لا يمكن تحصيله ثانيا
اجاب المثبتون عن هذا بوجهين الاول ان العلل الشرعية
معرفات فلا يمتنع كون المتاخر علة للمتقدم بهذا التفسير الثاني
ان المانع علة لنفي الحكم لا لانتفايه والنفي عبارة عن منعه من الدخول
في الوجود بعد كونه بعرضية الدخول اجاب المانعون عن الاول
بانه اذا كان المراد من العلة المعرف لم يلزم من تعليل ذلك الانتفا

بعدم المقتضي تعذر تعليله ايضا بالمانع لجواز ان يدل على المدلول الواحد
دليلان احدهما وجودي والاخر عدمي وعن الثاني ان تاثير المانع
ليس في اعدام شي لان ذلك يستدعي سابقة الوجود وها هنا الحكم
لم يوجد البتة فيمتنع اعدامه فعلم ان المستند الي المانع ليس الا ذلك
العدم السابق ٥ احتج من جوز تخصيص العلة بوجوه احدها ان
دلالة العلة على ثبوت الحكم في محالها كدلالة العام علي جميع الافراد
فكما ان تخصيص العام لا يوجب خروج العام عن كونه حجة فكذا
تخصيص العلة لا تقدح في كونه علة وثانيها ان اقتضا الوصف لذلك
الحكم في هذا المحل اما ان يتوقف على اقتضا الحكم في ذلك المحل الاخر
او لا يتوقف والاول محال لانه ليس توقيف احدهما على الاخر اولي من العكس
فيلزم افتقار كل واحد منهما الي الاخر فيلزم الدور وان لا يفتقر واحد
منهما الي الاخر فحينيذ لا يلزم من انتفا احدهما انتفا الاخر فلا يلزم من
انتفاء كون الوصف مقتضيا لذلك الحكم في هذا المحل انتفا كونه مقتضيا
لذلك الحكم في محل اخر ٥ وثالثها العقلا اجمعوا على جواز ترك العمل
بمقتضى الدليل في بعض الصور لقيام دليل اقوي من الاول فيه مع انه
يجوز التمسك بالاول عند عدم المعارض فان الانسان يلبس الثوب
لدفع الحر والبرد ثم اذا اتفق لبعض الناس ان قال لا ظالم ان لبست هذا

الثوب فتلتك فانه يترك العمل بمقتضى الدليل الاول في هذه الصورة وان
كان يعمل بمقتضاه في غيرها واذا ثبت حسن ذلك في العادة وجب حسنه
في الشرع لقوله عليه السلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ٥ و
رابعها وهو ان العلة الشرعية امارة فوجودها في بعض الصور دون
حكمها لا يخرجها عن كونها امارة لانه ليس من شرط كون الشي امارة
علي الحكم ان يستلزمه دايما فان الغيم الرطب في الشتا امارة المطر ثم عدم
المطر في بعض الاوقات لا يقدح في كونه امارة وخامسها ان الوصف
المناسب بعد التخصيص يفيد ظن ثبوت الحكم فوجب العمل به بيان الاول
انا اذا عرفنا من الانسان كونه مشرفا مكرما مطلوب البقا غلب علي
ظننا حرمة قتله وان لم يخطر ببالنا في ذلك الوقت ماهية الجناية فضلا
عن عدمها فعلمنا ان مجرد النظر الي الانسانية مع ما لها من الشرف
يفيد ظن حرمة القتل وان عدم كونه جانيا ليس جزا من المقتضي لهذا
الظن واذا كان كذلك فاينما حصلت الانسانية حصل الظن حرمة
القتل واذا ثبت انه يفيد ظن الحكم وجب العمل به لان العمل بالظن واجب
وسادسها ان بعض الصحابة قال بتخصيص العلة روي عن ابن مسعود رضي
الله عنه انه كان يقول هذا حكم معدول به عن القياس وعن ابن عباس
رضي الله عنهما مثله ولم ينقل عن احد انه انكر ذلك عليهما وذلك يفيد انعقاد

الاجماع ٥ وسابعها انه وجد في الاصل المناسبة مع الاقتران في ثبوت
الحكم وفي صورة التخصيص المناسبة مع الاقتران في انتفا الحكم فلو اضفنا
في صورة التخصيص انتفا الحكم الي انتفا المقتضي لكنا قد تركنا العمل
بذينك الاصلين لكنا عملنا باصل واحد وهو ان الاصل ان يكون عدم
الحكم لعدم المقتضي اما لو اضفنا في صورة التخصيص انتفا الحكم الي حصول
المانع كنا عملنا بذينك الاصلين وخالفنا اصلا واحدا وهو ان يكون
عدم الحكم لعدم المقتضي ومعلوم ان مخالفة الاصل الواحد لابقاء
اصلين اولي من العكس فاحالة انتفا الحكم على المانع اولي من احالته
على انتفا المقتضي ٥ والجواب عن الاول ان نقول ما الجامع ثم
الفرق ان دلالة العام المخصوص على الحكم وان كانت موقوفة
على عدم التخصيص الا ان عدم المخصص اذا ضم الي العام صار المجموع
دليلا على الحكم اما العلة فان دلالتها متوقفة على عدم المخصص
وذلك العدم لا يجوز ضمه الي العلة على جميع التقديرات اما اولا
فلان منهم من منع كون القيد العدمي جزا من العلة للحكم الوجودي
والذين جوزوه قالوا انما يجوز ذلك بشرط ان يكون مناسبا فلاجرم
وجب ذكره في اول الامر ليعرف انه هل يصلح لان يكون جزا العلة
للحكم ام لا وعن الثاني انا فسرنا العلة بالموجب او الداعي كان شرط

كونه علة الحكم في محل ان يكون علة لذلك الحكم في جميع المحال لان
العلة انما توجب الحكم لماهيتها ومقتضى الماهية امر واحد فان
كانت تلك الماهية موجبة لذلك الحكم في موضع وجب كونها كذلك
في كل المواضع والا فلا ٥ وعن الثالث انه لا نزاع فيما قالوه لكنا
ندعي انه ينعطف من الفرق بين الاصل والفرع على قيد العلة وهم
ما اقاموا الدلالة على فساد ذلك وعن الرابع ان النظر في الامارة
انما يفيد ظن الحكم اذا غلب على الظن انتفا الحكم فان من راي الغيم
الرطب في الشتا بدون المطر في بعض الاوقات ثم راه مرة اخرى فانه
لا يغلب على ظنه نزول المطر الا اذا غلب على ظنه انتفا الامر الذي لازمه
عدم نزول المطر في المرة الاولي وذلك لا يقدح في قولنا وعن الخامس
انه مسلم لكنا ندعي انه ينعطف من الفرق بين الاصل وصورة التخصيص
قيد على العلة ٥ وعن السادس هب انهم قالوا بذلك لكنهم لم يقولوا التمسك
بذلك القياس جايز ام لا ٥ وعن السابع ما ذكرناه في الحجة الثالثة من
جانبنا ٥ المسئلة الثانية في كيفية دفع النقض هذا لا يمكن الا باحد
امرين احدهما المنع من حصول تمام تلك الاوصاف في صورة النقض ٥
والثاني المنع من عدم الحكم فيها ٥ اما القسم الاول ففيه ابحاث
احدها المستدل اذا منع من وجود الوصف في صورة النقض لم يمكن

المعترض من اقامة الدليل على وجوده فيها لانه اشتغال الى مسلة اخرى
بلى لو قال المعترض ما دللت به على وجود المعنى في الفرع يقتضي وجوده
في صورة النقض فهذا الوضع لكان نقضا على دليل وجود العلة في
الفرع لا على كون ذلك الوصف علة للحكم فيكون انتقالا من
السؤال الذي بدا به الى سؤال اخر • وثانيها ان المنع من وجود الوصف
في صورة النقض انما يكون لوجود قيد في العلة يدفع النقض وذلك
القيد اما ان يكون له معنى واحد او معنيان فان كان معناه واحدا
فاما ان يكون وقوع الاحتراز به ظاهرا او لا يكون مثال الظاهر
قولنا طهارة عن حدث فيفتقر الى النية كالتيمم فنقضه بازالة
النجاسة غير وارد لانا قلنا عن حدث وازالة النجاسة لا تكون عن حدث
مثال الخفي قولنا في السلم الحال عقد معاوضة فلا يكون الاجل
من شرطه كالبيع ولا ينتقض بالكتابة لانها ليست معاوضة لكنها
عقد ارفاق • اما اذا كان اللفظ له معنيان فاما ان يكون
مقولا عليهما بالتواطؤ او بالاشتراك مثال التواطؤ قولنا عبادة
متكررة فيفتقر الى تعيين النية كالصلاة فان قيل ينتقض بالحج
فانه يتكرر على زيد وعمرو قلنا التكرر مقول على التكرر في
الزمان وعلى التكرر في الاشخاص والاظهر هو الاول وهو مرادنا

هاهنا مثال الاشتراك قولنا جمع الطلاق في القرء الواحد فلا يكون
مبدعا كما لو طلقها ثلاثا في قرء واحد مع الرجعة بين الطلقتين فان
قيل ينتقض بما لو طلقها في الحيض قلنا اردنا بالقرء الطهر وثالثها
انه هل يجوز دفع النقض بقيد طردي اما الطاردون فقد جوزوه
واما منكروا الطرد فمنهم من جوزه والحق انه لا يجوز لان احد اجزاء
العلة اذا لم يكن مؤثرا لم يكن مجموع العلة مؤثرا ولانه لو جاز تقييده
بالقيد الطردي لجاز تقييده بنعيق الغراب وصرير الباب وبالشخص
وبالوقت ولا نزاع في فساده القسم الثاني في منع عدم الحكم وفيه
ابحاث احدها ان انتفاء الحكم ان كان مذهبا للمعلل والمعترض
معا كان متوجها وان كان مذهبا للمعلل فقط كان متوجها ايضا
لان المعلل اذا لم يف بمقتضى علته في الاطراد فلان لا يجب على غيره
كان اولى وان كان مذهبا للمعترض فقط لم يتوجه لان خلاف المعترض
في تلك المسلة كخلافه في المسلة الاولى وهو محجوج بذلك الدليل في المسلتين
معا • وثانيها ان المنع من عدم الحكم قد يكون ظاهرا وهو معلوم
وقد يكون خفيا وهو على وجهين الاول كقولنا في السلم الحال
عقد معاوضة فلا يكون الاجل من شرطه فان قيل ينتقض بالاجارة
قلنا الاجل ليس شرطا في الاجارة بل يقدر المعقود عليه • الثاني

كقولنا عقد معاوضة فلا ينفسخ بالموت كالبيع فان قيل ينتقض
بالنكاح قلنا هناك لا يبطل بالموت لكن انتهى العقد • وثالثها ان
الحكم اما ان يكون مجملا او مفصلا وكل واحد منهما اما في
طرف الثبوت او في طرف الانتفا فهذه اقسام اربعة الاول الاثبات
المجمل والمراد انا ندعي ثبوته ولو في صورة ما وهذا لا ينتقض بالنفي
المفصل وهو النفي في صورة معينة لان الثبوت المجمل يكفي فيه ثبوته
في صورة واحدة والثبوت في صورة واحدة لا يناقضه النفي في صورة
معينة • الثاني النفي المجمل ومعناه انه لا يثبت البتة ولا في صورة
واحدة فهذا ينتقض بالثبوت المفصل لان ادعاء النفي عن كل الصور يناقضه
الثبوت في صورة معينة الثالث الاثبات المفصل لا يناقضه النفي
المفصل لان الثبوت في صورة معينة لا يناقضه النفي في صورة اخرى
لكن يناقضه النفي المجمل لان الثبوت في صورة واحدة يناقضه النفي
العام • الرابع النفي المفصل لا يناقضه الاثبات المفصل لما تقدم ولا
الاثبات المجمل لانه في قوة الاثبات المفصل بل يناقضه الاثبات
العام • ورابعها ان الحكم الذي لا يكون ثابتا تحقيقا لكنه يكون
ثابتا تقديرا هل يكون ذلك دافعا للنقض مثاله اذا قلنا ملك
الام علة لرق الولد فان قيل ينتقض بولد المغرور بحرية

الجارية فانه ينعقد ولده حرا فهاهنا انتفى ملك الولد تحقيقا لكنه
موجود تقديرا بدليل ان الغرم يجب على المغرور ولولا ان الملك
في حكم الحاصل المندفع والا لما وجبت قيمة الولد المسلة الثالثة
وهي مشتملة على فرعين من فروع تخصيص العلة الاول اذا تخلف
الحكم عن العلة لا لمانع هل يقدح ذلك في صحة العلة ام لا قال
قوم لا يقدح لانا لم ندع في مثل هذه العلة كونها مستلزمة للحكم
مطلقا بل ادعينا كونها مستلزمة للحكم ظاهرا فتخلف الحكم عنها
في بعض الصور لا يقدح في كونها مستلزمة له غالبا فوجب ان لا يكون
مفسدا للعلة • والحق انه مفسد لان ذات العلة اما ان تكون
مستلزمة للحكم او لا تكون فان كانت مستلزمة له وجب كونها كذلك
ابدا ولو كانت كذلك ابدا لما زال هذا الحكم الا لمزيل وذلك
المزيل هو المانع فحيث زالت تلك المستلزمية لا لمزيل علمنا ان تلك
الذات غير موصوفة بتلك المستلزمية فوجب ان لا يكون علة •
الثاني المتمسك بالعلة المخصوصة هل يجب عليه في ابتداء الدليل
ذكر نفي المانع ام لا اما الذين قالوا لا يجوز ذكره في الابتداء قالوا
لان المستدل مطالب بذكر ما يكون موجبا للحكم ومؤثرا فيه
والموجب لذلك هو ذلك الوصف واما نفي المانع فليس له مدخل

الحكم

في التاثير واذا كان كذلك لم نجز ذكره في الابتدا والذين قالوا
لجوزا احتجوا بان المستدل مطالب بذكر ما يكون معرفا للحكم في
المعرف للحكم ليس تلك الامارة فقط بل تلك الامارة مع عدم
المخصص واذا كان كذلك وجب ذكرهما معا فيقتضي هذا الدليل
بيان نفي كل الموانع ابتدا الا ان ايجاب ذلك يفضي الى العسر والمشقة
واما ايجاب نفي الموانع المتفق عليها لا يفضي الى ذلك فوجب ان
يجب ذكره المسلة الرابعة في ان النقض اذا كان واردا على
سبيل الاستثنا هل تقدح في العلة ام لا قال قوم انه لا يقدح سوا كانت
العلة معلومة او مظنونة اما المعلومة فلانا نعلم ان من لم يقدم
على الجناية لا يواخذ بضمانها ثم هذا لا ينتقض بضرب الدية على العاقلة
واما المظنونة فكالتعليل بالطعم فانه لا ينتقض بمسلة العرايا فانها
وردت على سبيل الاستثنا رخصة • واعلم انا انما نعلم ورود النقض
على سبيل الاستثنا اذا كان لازما على جميع المذاهب مثل مسلة العرايا
فانها لازمة على جميع العلل مثل الكيل والقوت والمال وانما قلنا
ان الوارد مورد الاستثنا لا يقدح في العلة لان الاجماع لما انعقد على
ان حرمة الربوا لا تعلل الا باحد هذه الامور الاربعة ومسلة العرايا
واردة على اربعتها فكانت هذه المسلة واردة على علة قطعنا بصحتها

والنقض لا يقدح في مثل هذه العلة واما انه هل يجب الاحتراز عنه
في اللفظ فقد اختلفوا فيه والاولى الاحتراز • المسلة الخامسة
الكسر نقض يرد على المعنى دون اللفظ كما اذا قيل في وجوب
صلوة الخوف صلوة يجب قضاوها فيجب اداوها قياسا على صلوة
الامن فيظن المعترض انه لا تاثير لكون انعقاده صلوة في هذا الحكم
وان المؤثر هو وجوب القضا فينقضه بصوم الحايض فانه يجب
قضاوه ولا يجب اداوه واعلم ان المعترض ما لم يبين الغا القيد الذي
وقع به الاحتراز عن النقض لا يمكنه ايراد النقض على الباقي فيكون
ذلك في الحقيقة قدحا في تمام العلة بعدم التاثير وفي جزها بالنقض •
الفصل الثاني في عدم التاثير وهو عبارة عما اذا كان الحكم
بقي بدون ما فرض علة له • واما العكس فهو ان يحصل مثل ذلك
الحكم في صورة اخرى لعلة تخالف العلة الاولى اذا عرفت هذا فنقول
الدليل على ان عدم التاثير يقدح في كون الوصف علة هو ان الحكم
لما بقي بعد عدمه وكان موجودا قبل وجوده علمنا استغناه عنه والمستغني
عن الشي لا يكون معللا به واعلم ان هذا حق اذا فسرنا العلة بالموثر اما
اذا فسرناها بالمعرف فلا لجواز كون الحادث معرفا لوجود ما كان
موجودا قبله ويبقى موجودا بعده كالعالم مع الباري تعالى واما

ان العكس غير واجب في العلل فهو قولنا وقول المعتزلة واما اصحابنا
فانهم اوجبوا العكس في العلة العقلية وما اوجبوه في العلة الشرعية
والدليل على عدم وجوبها في العلل العقلية ان المختلفين يشتركان في
كون كل واحد منهما مخالفا للاخر وتلك المخالفة من لوازم ماهيتهما
واشتراك اللوازم مع اختلاف الملزومات يدل على قولنا • والذي
يدل على جواز ذلك في العلة الشرعية انا سنقيم الدلالة على جواز تعليل
الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة في الشرعيات وذلك يوجب
القطع بان العكس غير معتبر • الفصل الثالث في القلب و
حقيقته ان تعلق على العلة المذكورة في قياس نقيض الحكم المذكور فيه
وترده الى ذلك الاصل بعينه وانما شرطنا اتحاد الاصل لانه لو رده الى
اصل اخر لكان حكم ذلك الاصل الاخر اما ان يكون حاصلا في الاصل
الاول او لا يكون فان كان الاول كان رده اليه اولى لان المستدل
لا يمكنه منع وجود تلك العلة فيه ويمكنه منع وجودها في اصل
اخر وان كان الثاني كان اصل القياس الاول نقضا على تلك العلة
لان ذلك الوصف حاصل فيه مع عدم ذلك الحكم • مسلة منهم
من انكر امكانه لوجهين الاول ان الحكم الذي علقه القالب
على العلة لا بد وان يكون مخالفا للحكم الذي علقه القايس عليها والا لما

كان ذلك الا تكريرا في اللفظ ثم ذانك الحكمان اما ان يمكن اجتماعهما
او لا يمكن فان كان الاول لم يقدح ذلك في العلة لانه لا امتناع في ان
يكون للعلة الواحدة حكمان غير متنافيين والثاني محال لانا بينا ان الاصل الذي يرد اليه القالب والقايس لا بد وان يكون واحدا والصورة الواحدة
يستحيل ان يحصل فيها حكمان متنافيان • الثاني ان العلة المستنبطة
لا بد وان يكون مناسبة للحكم والوصف الواحد يستحيل ان يكون
مناسبا لحكمين متنافيين والجواب عن الاول لم لا يجوز ههنا احتمال الاخر
وهو ان لا يكون الحكمان متنافيين فلا جرم يصح حصولهما في الاصل
لكن دل دليل منفصل على امتناع اجتماعهما في الفرع فاذا بين القالب
ان الوصف الحاصل في الفرع ليس بان يقتضي احد الحكمين اولى من
الاخر كان الاصل شاهدا لهما بالاعتبار لما بينا انه لا منافاة بينهما في الاصل
ويقتضي امتناع حصول الحكم في الفرع لما انه ليس حصول احدهما اولى
من الاخر وقد قامت الدلالة على امتناع حصولهما في الفرع وهذا الكلام
كما انه جواب عن شبهة المنكر فهو دليل ابتدا على امكان القلب • وعن
الثاني ان المناسبة قد لا يكون حقيقية بل اقناعية فبالقلب ينكشف
انها ما كانت حقيقية • مسلة القلب معارضة الا في امرين احدهما
انه لا يمكن فيه الزيادة في العلة وفي ساير المعارضات يمكن • وثانيهما

انه لا يمكن منع وجود العلة في الفرع والاصل لان اصله وفرعه هو اصل
المعلل وفرعه ويمكن ذلك في ساير المعارضات اما فيما ورا هذين الكون
فلا فرق بينه وبين المعارضة فعلى هذا للمستدل ان يمنع حكم القالب
في الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه بالنقض وعدم التاثير
وان يقول بموجبه اذا امكنه بيان ان اللازم من ذلك
القلب لا ينافي حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القالب
مناقضا للحكم لان قلب القالب اذا فسد بالقلب الثاني سلم اصل
القياس من القلب ٭ مسئلة القالب اما ان يذكر القلب لاثبات
مذهبه او لابطال مذهب الخصم ٭ فالاول مثل ان يستدل الحنفي
في ان الصوم شرط صحة الاعتكاف فيقول لبث مخصوص فلا
يكون بدون الصوم قربة كالوقوف بعرفة فيقول القالب
لبث مخصوص فلا يعتبر الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة فالحكمان
المذكوران في الاصل والقلب لا يتنافيان في الاصل ويتنافيان في
الفرع واما الثاني فاما ان يدل القالب على فساد مذهبه صريحا
او ضمنا وهو ان يدل على فساد لازم من لوازم مذهب الخصم مثال
الاول قول الحنفي في المسح ركن من اركان الوضوء فلا يكتفى فيه
باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه ٭ فيقول القالب فوجب ان لا يتقدر

الفرض فيه بالربع كالوجه وهذان الحكمان لا يتناقضان لذاتيهما
لانهما حصلا في الوجه ولكن يتنافيان في الفرع بواسطة اتفاق الامامين ٭
مثال الثاني قولهم في بيع الغايب عقد معاوضة فينعقد مع الجهل
بالعوض كالنكاح فيقول القالب فلا يثبت فيه خيار الروية كا
لنكاح ويلزم من فساد خيار الروية فساد البيع وهذان الحكمان غير
متنافيين في الاصل لانه اجتمع في النكاح الصحة وعدم الخيار لكن
لا يمكن اجتماعهما في الفرع وقال بعضهم هذا النوع من القلب غير مقبول
لان دلالة الوصف على ثبوت الحكم لا بواسطة اظهر من دلالته
على انتفا الحكم بواسطة ٭ واعلم انه يقع في هذا النوع شي يسمى قلب
التسوية مثاله ان يقول الحنفي في طلاق المكره مكلف مالك
للطلاق فيقع طلاقه كالمختار فيقول القالب وجب ان يستوي
حكم ايقاعه واقراره كالمختار وبعضهم قدح فيه بان قال الحاصل في
الاصل اعتبارهما معا وفي الفرع عند القالب عدم وقوعهما معا فكيف
يتحقق التسوية ٭ جوابه ان عدم الاختلاف بين الحكمين حاصل
في الفرع والاصل لكن في الفرع في جانب العدم وفي الاصل في جانب
الثبوت وذلك لا يقدح في الاشتراك في اصل الاستوا والله اعلم ٭
الفصل الرابع في القول بالموجب وحده تسليم ما جعله المستدل

موجب العلة مع استبقا الخلاف وهو يقع في جانب النفي على وجه
وفي جانب الاثبات على وجه اخر اما في جانب النفي فكما اذا كان
المطلوب نفي الحكم واللازم من دليل المعلل كون [illegible] معين غير موجب
لذلك الحكم كما لو قال الشافعي في المثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع
وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه فيقول السايل ان
التفاوت في الوسيلة لا يمنع من وجوب القصاص فلم لا يمتنع وجوب
القصاص بسبب آخر ثم ان المستدل لو بين بعد ذلك انه يلزم من
تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع كان منقطعا ايضا لانه ظهر انه
ما ذكر الدليل بل ذكر احد اجزا الدليل ٭ واما في جانب الثبوت
فكما اذا كان المطلوب اثبات الحكم في النوع واللازم من دليل
المعلل ثبوته في صورة ما من الجنس كما لو قال في وجوب الزكوة في
الخيل حيوان يجوز المسابقة عليه فيجب الزكوة فيه قياسا على الابل
فيقال اقول بموجبه لانه تجب فيه زكوة التجارة والخلاف واقع
في زكوة العين ومقتضى دليلك وجوب اصل الزكوة ٭ الفصل
الخامس في الفرق والكلام فيه مبني على ان تعليل الحكم الواحد
بعلتين هل يجوز ام لا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى يجوز تعليل
الحكم الواحد بعلتين منصوصتين خلافا لبعضهم لنا ان الردة و

والقتل والزنا كل واحد منها لو انفرد كان مستقلا باقتضا حل القتل ثم انه
يصح اجتماعها فعند اجتماعها يكون حل الدم حاصلا بها جميعا فان
قيل لا نسلم ان هناك حكما واحدا بل احكاما كثيرة فان حل
القتل بسبب الردة غير حله بسبب القتل والدليل عليه وجهان الاول
ان الرجل اذا عاد الى الاسلام زالت الاباحة الحاصلة بسبب الردة و
بقيت الاباحة الحاصلة بسبب القتل والزنا ثم اذا عفى ولي الدم زالت
الاباحة الحاصلة بسبب القتل وبقيت الاباحة الحاصلة بسبب الزنا
الثاني وهو ان القتل المستحق بسبب القتل يجوز لولي الدم العفو
عنه والقتل المستحق بسبب الردة لا يتمكن الولي من اسقاطه وذلك
يدل على تغاير الحكمين سلمنا ان الحكم واحد ولكن لا نسلم انه يمكن
حصول هذه الاسباب الثلثة دفعة واحدة ولم لا يجوز ان يقال
لا بد وان يحصل منها واحد قبل حصول البواقي وحينئذ يكون الحكم
حاصلا بالسابق سلمنا امكان حصولها دفعة واحدة لكن لم لا يجوز
ان يقال انها باسرها مشتركة في وصف واحد والعلة هو ذلك
المشترك فيكون علة الحكم شيا واحدا سلمنا انه ليس هناك قدر
مشترك لكن لم لا يجوز ان يقال شرط كون كل واحد منها علة
مستقلة انتفا الغير فاذا وجد الغير زال شرط الاستقلال بالعلية ٭

فحينئذ لا يكون كل واحد منهما علة تامة عند الاجتماع بل يصير كل واحد منهما
عند الاجتماع جزء العلة والمجموع هو العلة التامة سلمنا ان ما ذكرته
يدل على تعليل الحكم الواحد بعلتين ولكن معنا ما يمنع منه وهو وجوه
ثلثة الاول ان جواز تعليل الحكم بعلتين يفضي الى نقض العلة
وذلك باطل على ما مر فما افضى اليه مثله بيان الملازمة انه اذا كان
للحكم الواحد علل كثيرة فاذا وجدت منها واحدة حتى حصل
الحكم ثم وجدت العلة الثانية بعد ذلك فهذه الثانية اما ان توجب
حكما يماثل الحكم الاول او يخالفه او لا يوجب حكما اصلا والاول يقتضي
اجتماع المثلين وهو محال والثاني والثالث يوجب النقض لانه وجدت
تلك العلة من غير ذلك الحكم الثاني العلة الشرعية مؤثرة بجعل
الشارع اياها مؤثرة في الحكم فاذا اجتمع على المعلول الواحد علتان
فاما ان يكون كل واحدة من العلتين مؤثرا في بعض ذلك الحكم او في
كله والاول محال اما اولا فلان الحكم الواحد لا يتبعض
واما ثانيا فلان ذلك اخراج لكل واحدة من العلتين عن ان يكون موجبة
للحكم واما ثالثا فلان على هذا التقدير معلول كل واحدة منهما غير
معلول الاخرى واما الثاني فباطل ايضا لان الحكم لما وقع باحدى
العلتين استحال وقوعه بالاخرى لاستحالة ايقاع الواقع الثالث ان

ذلك

العلة لا بد وان يكون مناسبة للحكم فلو كانت علة للحكمين لكانت
مناسبة لشيئين مختلفين فيلزم كون الشيء الواحد مساويا للمختلفين والمساوي
للمختلفين مختلف فالشيء الواحد يكون مخالفا لنفسه وهو محال
والجواب قوله لا نسلم وحدة الحكم قلنا الدليل عليه ان ابطال
حيوة الشخص الواحد امر واحد وهذا الامر الواحد اما ان يكون ممنوعا
منه من قبل الشرع بوجه ما او لا يكون ممنوعا منه بوجه ما فالاول
هو الحرمة والثاني هو الحل فاذا كانت الحيوة واحدة كانت ازالتها
ايضا واحدة فكان الاذن في تلك الازالة واحدا فان قلت الفعل
الواحد يجوز ان يكون حراما من وجه حلالا من وجه واذا كان كذلك
جاز ان يتعدد الحل لتعدد جهاته فيكون الشخص الواحد مباح الدم من
حيث انه مرتد ومن حيث انه زاني ومن حيث انه قاتل قلت القول
بان الفعل الواحد حلال من وجه وحرام من وجه غير معقول لان الحل
ان يقول الشارع مكنتك من هذا الفعل ولا تبعة عليك في فعله اصلا
وهذا المعنى انما يتحقق اذا لم يكن فيه وجه يقتضي المنع اصلا بلى ليس من
شرط الحرمة ان يكون حراما من جميع جهاته لان الظلم حرام مع ان
كونه حادثا وعرضا وحركة لا يقتضي الحرمة اذا ثبت ذلك فنقول
حل الدم على هذا الوجه يستحيل ان يتعدد لان هذا الاطلاق يستحيل

ان يتعدد والعلم بذلك ضروري قوله الدليل على التغاير انه لو اسلم زال
احد الحلين وبقي الاخر قلنا لا نسلم انه يزول احد الحلين بل يزول كون
ذلك الحكم معللا بالردة فالزايل ليس هو نفس الحل بل هو وصف
كونه معللا بالردة فان قلت اذا كان ذلك الحل باقيا
سواء وجدت الردة او زالت كان ذلك الحل غنيا في نفسه عن الردة
والغني عن الشيء لا يكون معللا به قلت لما كانت العلة عندي
عبارة عن المعرف زال عني هذا الاشكال قوله ولي الدم مستقل
باسقاط احد الحلين قلنا لا نسلم بل هو متمكن من ازالة احد الاسباب
فاذا ازال ذلك السبب زال انتساب ذلك الحكم الى ذلك السبب
فاما ان نزول الحكم نفسه فهو ممنوع قوله لا نسلم جواز اجتماع هذه
العلل قلنا هذه مكابرة لانه لا منافاة بين ذوات هذه الاسباب فيصح اجتماعها
ونحن نبني الكلام على تقدير وقوع ذلك الجايز قوله العلة هي القدر
المشترك بين كل هذه الامور قلنا هذا باطل لان الامة مجمعة على
ان الحيض من حيث هو حيض مانع من الوطي وكذا العدة والاحرام فالقول
بان العلة هي القدر المشترك مخالفة لهذا الاجماع واما ثانيا فلان الحيض
وصف حقيقي والعدة امر شرعي والامر الحقيقي لا يشارك الامر الشرعي
الا في عموم انه امر ما فلو كان هذا القدر هو العلة للمنع من الوطي لانتقض

بالطهر والزمن قوله شرط كون كل واحد منها علة مستقلة عدم الاخر
قلنا هذا باطل لان الامة مجمعة على ان الحيض يمنع من الوطي شرعا فان
ذلك يقتضي ان يكون علة سواء وجد ذلك القيد العدمي ام لا اما
المعارضة الاولى فجوابها ان الحكم الحاصل بالعلة السابقة انما
يمتنع حصوله بالعلة اللاحقة اذا فسرنا العلة بالمؤثر اما اذا فسرناها
بالمعرف فلم قلت انه يمتنع واما الثانية فهي مبنية على ان ما لا يكون
مؤثرا في الحكم لذاته يجعله الشارع مؤثرا فيه وقد تقدم ابطال هذه
القاعدة واما الثالثة فلا نسلم ان المناسبة شرط العلية ولو سلمنا ها
فلم لا يجوز ان يشترك الحكمان في جهة واحدة ثم ان العلة يناسبهما
بحسب ذلك الوجه الواحد واعلم انه يمكن فرض الكلام في صورة يسقط
عنها كثير من هذه الاسئلة وهي ما اذا جمعت بين لبن زوجة اخيك واختك
وجعلته في حلق المرتضعة دفعة واحدة فانها تحرم عليك لانك خالها
وعمها ولا يتوجه في هذه الصورة اكثر تلك الاسئلة المسألة الثانية
الحق انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين والدليل عليه
وجهان الاول ان الانسان اذا اعطى فقيها فقيرا احتمل ان يكون
الداعي له الى الاعطا كونه فقيها فقط او فقيرا فقط او مجموعهما او الواحد
منهما وهذه الاحتمالات الاربعة متنافية لان قولنا الداعي له الى الاعطا

هذه الاسباب

هو الفقر لا غيرنا في ان يكون غير الفقر داعيا او جزا من الداعي واذا
كانت هذه الاحتمالات متنافية فان بقيت على حد التساوي
امتنع حصول ظن واحد منها على التعيين فلا يجوز الحكم بكونه
علة وان ترجح بعضها فذلك الترجيح يحصل بامور المناسبة والاقتران
لان ذلك مشترك بين الاربعة فحينئذ يكون الراجح هو العلة دون
المرجوح • الثاني ان الصحابة اجمعوا على قبول الفرق لان عمر
رضي الله عنه لما شاور عبد الرحمن في قصة المجهضة ان عمر ضرب
امراة حتى القت جنينا ميتا قال انت مؤدب ولا ارى عليك شيا
فقال علي رضي الله عنه ان لم يجتهد فقد غشك وان اجتهد فقد
اخطا ارى عليك الغرة وجه الاستدلال به ان عبد الرحمن شبهه
بالتاديب المباح وان عليا فرق بينه وبين ساير التاديبات بان التاديب
الذي يكون من جنس التعزيرات لا يجوز فيه المبالغة المنتهية الى حد
الاتلاف وذلك يدل على اجماعهم على قبول الفرق وهو يقدح
في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين والله اعلم •

الباب الثالث

فيما يظن انه من مفسدات العلة مع انه ليس كذلك وقبل الخوض
في تلك الاشيا نذكر تقسيمات العلة • التقسيم الاول كل حكم

ثبت في محل فعلة ذلك الحكم اما نفس ذلك المحل او ما يكون جزا من ماهيته
وداخلا فيه او ما يكون خارجا منه • والخارج اما ان يكون امرا
عقليا او شرعيا او عرفيا او لغويا • والعقلي اما ان يكون صفة حقيقية
او اضافية او سلبية او ما يتركب من هذه الاقسام وهي الصفة الحقيقية
مع الاضافية او مع السلبية او الاضافية مع السلبية او الحقيقية مع
الاضافية والسلبية مثال التعليل بالصفة الحقيقية فقط مطعوم قولنا صح
فيكون ربويا مثال الاضافية قولنا مكيل فيكون ربويا مثال
السلبية قولنا في طلاق المكره لم يرض به فلا يقع مثال الحقيقية مع
الاضافية قولنا سع صدر من الاهل في المحل • مثال الحقيقية مع
السلبية قولنا قتل بغير حق مثال الحقيقية والاضافية والسلبية
معا قولنا قتل عمد عدوان • مثال الوصف الشرعي قولنا في المشاع
يجوز بيعه فيجوز رهنه مثال العرفي قولنا في بيع الغايب انه مشتمل
على جهالة مجتنبة في العرف مثال الاسم قولنا في النبيذ انه يسمى
بالخمر فيحرم كالمعتصر من العنب • واعلم ان التعليل بجزء مسمى المحل ان
كان بعلة قاصرة وجب ان يكون بالجزء الذي يمتاز به ذلك المحل
عن غيره والا لحصل الحكم في ذلك المشارك فتصير القاصرة متعدية
وان كان بعلة متعدية وجب التعليل بالجزء الذي به يشارك غيره والا لم

يوجد تلك العلة في غيره فتصير العلة المتعدية قاصرة • التقسيم
الثاني العلة والحكم اما ان يكونا ثبوتيين او عدميين وهذان القسمان
لا نزاع في صحتهما واما ان يكون الحكم ثبوتيا والعلة عدمية وفيه
نزاع واما ان يكون الحكم عدميا والعلة ثبوتية وهو الذي يسميه
الفقها تعليلا بالمانع واختلفوا في انه هل من شرطه وجود المقتضي
ام لا • التقسيم الثالث العلة اما ان يكون فعلا للمكلف كالقتل
الموجب للقصاص او لا يكون كالبكارة في ولاية الاجبار عندنا
التقسيم الرابع الوصف المجعول علة اما ان يكون لازما للموصوف
ككون البر مطعوما او لا يكون وحينئذ يكون متجددا و
ذلك التجدد اما ان يكون ضروريا بحسب العادة وهو مثل انقلاب
العصير خمرا والخمر خلا او لا يكون وهو اما ان يكون متعلقا باختيار
اهل العرف المكلف ككون البر مكيلا او باختيار الشخص الواحد
كالردة والقتل • التقسيم الخامس العلة اما ان تكون ذاتا وصفا
كقولنا قتل عمد عدوان او لا يكون كقولنا التفاح مطعوم فيكون
ربويا • التقسيم السادس العلة قد يكون وجه المصلحة ككون
الصلوة ناهية عن الفحشا وكون الخمر موقعة للبغضا وقد تكون
امارة المصلحة كما اذا جعلنا جهالة احد البدلين علة في فساد البيع مع انا

نعلم ان فساد البيع في الحقيقة معلل بما يتبع الجهالة من تعذر التسليم
الا ترى ان جواز البيع ثابت حيث لا يمنع الجهالة من صحة التسليم
كبيع صبرة من الطعام مشار اليها فانه ثابت لصحة تسليمها وان كان
مجهول القدر • التقسيم السابع الوصف قد يعلم وجوده بالضرورة
ككون الخمر مسكرا او نظرا وذلك اما ان يعلم بالقرينة ككونه من الدين
ككون الجماع في نهار رمضان مفسدا للصوم وقد لا يكون كذلك
وامثلته ظاهرة والله اعلم • المسلة الاولى اختلفوا في جواز
التعليل بمحل الحكم والحق ان العلة اما ان يكون قاصرة او متعدية
فان كان الاول صح التعليل بمحل الحكم سوا كانت العلة منصوصة
او مستنبطة لانه لا استبعاد في ان يقول الشارع حرمت الربوا في
البر لكونه برا او يعرف كون البر مناسبا لحرمة الربوا فان قلت
لو كان محل الحكم علة للحكم لكان الشي الواحد فاعلا وقابلا
معا وهو محال لوجهين • الاول ان المفهوم من كونه قابلا
غير المفهوم من كونه فاعلا ولذلك صح ان يعقل كل واحد
منهما مع الذهول عن الاخر فهذان المفهومان اما ان يكونا داخلين
في ذلك الشي او خارجين عنه او احدهما داخلا والاخر خارجا فان
كان الاول كان ذلك الشي مركبا في نفسه والجزا الذي هو

ملحوق الفاعلية غير الجزء الذي هو ملحوق القابلية فلا يكون الشي
الواحد قابلاً وفاعلاً معًا وان كان الثاني كان هذان الامران
الخارجان عن تلك الماهية لاحقين بها وكل لاحق معلول فيعود
الامر في ان المفهوم من كون تلك الماهية علة لاحد اللاحقين غير
المفهوم من كونه علة للاحق الاخر ويكون الكلام في هذين المفهومين
كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال وان كان احدهما داخلاً في
الماهية والاخر خارجًا عنها لزم كون الماهية مركبة لان كل
ماله جز فهو مركب ويلزم ان يكون اما الفاعلية واما القابلية
جزاً من الماهية وذلك محال لان الفاعلية والقابلية نسبة
بين الماهية وبين غيرها والنسبة بين الشي وغيره خارجة عن الماهية
والخارج عن الشي لا يكون داخلاً فيه فلا يمكن ان يكون الفاعلية
او القابلية داخلة في الماهية ٥ الثاني وهو ان نسبة القابل
الي المقبول نسبة الامكان ونسبة الاثر الي المؤثر نسبة الوجوب
فلو كان الشي الواحد بالنسبة الي الشي الواحد مؤثرا و
قابلاً لزم كون النسبة الواحدة بالوجوب وبالامكان معًا وهو
محال ٥ قلت قد بينا في كتبنا العقلية ما في هذين الوجهين
من المغالطة واما ان كانت العلة متعدية لم يصح ان يكون

محل الحكم علة للحكم لان العلة المتعدية هي التي توجد في غير مورد النص في
خصوصية مورد النص يستحيل حصولها في غيره لان الشي لا يكون نفس
غيره ٥ المسلة الثانية الوصف الحقيقي اذا كان ظاهرًا مضبوطا
جاز التعليل به اما الذي لا يكون كذلك مثل الحاجة الي تحصيل
المصلحة ودفع المفسدة وهي التي يسميها الفقها بالحكمة فقد اختلفوا
في جواز التعليل به والاقرب جوازه لنا انا اذا ظننا استناد الحكم
المخصوص في مورد النص الي الحكمة المخصوصة ثم ظننا حصول
تلك الحكمة في صورة اخري تولد لا محالة من ذينك الظنين ظن
حصول الحكم في تلك الصورة والعمل بالظن واجب على ما تقدم فان
قيل لا نزاع في انه لو حصل ظن تعليل الحكم في الاصل بتلك الحكمة
ثم حصل ظن حصول تلك الحكمة في صورة اخرى انه يلزم حصول
مثل حكم الاصل في تلك الصورة الاخري لكن النزاع في ان ذينك الظنين
هل يمكننا الحصول ام لا وانتم ما دللتم على جوازه ونحن نبين امتناعه
من وجوه الاول ان الحكم اما ان يعلل بالحاجة المطلقة
او بالحاجة المخصوصة والاول باطل والا لكان كل حاجة معتبرة
والثاني ايضا باطل لان الحاجة امر باطن فلا يمكن الوقوف
علي مقاديرها وامتياز كل واحدة من مراتبها التي لا نهاية لها عن المرتبة

الاخرى واذا تعذر تعيينه تعذر التعليل بذلك المتعين ٥ الثاني
لو صح تعليل الحكم بالحكمة لما صح تعليله بالوصف وتعليله بالوصف
جايز فالتعليل بالحكمة غير جايز بيان الملازمة ان شرع الحكم
لا بد وان يكون لفايدة عايدة الي العبد لانعقاد الاجماع على ان
الشرايع مصالح اما وجوبا كما هو قول المعتزلة او تفضلا كما هو قولنا
واذا كان كذلك فالموثر الحقيقي في الحكم هو الحكمة اما
الوصف فليس بموثر البتة وانما جعل موثرا لاشتماله على الحكمة
التي هي الموثرة اذا ثبت هذا فنقول لو امكن استناد الحكم الي الحكمة
لما جاز استناده الي الوصف لان كل ما يقدح في استناده الي الحكمة
يقدح في استناده الي الوصف لان القادح في الاصل قادح في الفرع
وقد يوجد ما يقدح في الوصف ولا يكون قادحا في الحكمة لان
القادح في الفرع قد لا يكون قادحا في الاصل فاستناد الحكم الي الوصف
مع امكان اسناده الي الحكمة تكثير لامكان الغلط من غير حاجة اليه
وانه لا يجوز ولما راينا انه جاز التعليل بالوصف علمنا انه انما جاز
لتعذر التعليل بالحكمة ٥ الثالث لو جاز التعليل بالحكمة
لوجب طلب الحكمة وطلبها غير واجب فالتعليل بها غير جايز بيان
الملازمة ان المجتهد مامور بالقياس عند فقدان النص ولا يمكنه

القياس الا عند وجدان العلة ولا يمكنه وجدانها الا بعد الطلب
وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فاذن طلب العلة واجب
واذا كانت الحكمة علة كان طلبها واجبا بيان ان طلب الحكمة غير
واجب لان الحكمة لا تعرف الا بواسطة معرفة الحاجات والحاجات
امور باطنة لا يمكن معرفة مقاديرها الا بمشقة شديدة فوجب ان
لا يكون هذه المعرفة واجبة لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين
من حرج ٥ الرابع ان استقراء الشريعة يدل على ان الاحكام معللة بالا
وصاف لا بالحكم لانا لو فرضنا حصول الاوصاف الجلية كالنكاح
والبيع والهبة عارية عن المصالح استندت الاحكام اليها ولو فرضنا
حصول المصالح دون هذه الاوصاف لم تثبت بها الاحكام الملايمة
لها وذلك يدل ظاهرا على امتناع التعليل بالحكم ٥ الخامس ان الدليل
ينفي التمسك بالعلة المظنونة لقوله تعالى ان بعض الظن اثم وقوله تعالى
ان الظن لا يغني من الحق شيا خالفناه في الاوصاف الجلية لظهورها
والحاجة ليست كذلك فتبقى على الاصل ٥ السادس ان الحكمة تابعة
للحكم لان حصول الزجر تابع لحصول القصاص وعلة الشي يستحيل
تاخرها عن الشي فالحكمة لا تكون علة الحكم ٥ والجواب
قوله ما الدليل على جواز ان يحصل لنا ظن ان الحكم في الاصل معلل بالحكمة

قلنا لا نزاع في ان المناسبة طريق كون الوصف علة والمعنى بذلك
انا نستدل بكون الوصف مشتملا على المصلحة على كونه علة فلا يخلو
اما ان يكون الدال على عليته اشتماله على مطلق المصلحة او اشتماله على مصلحة
معينة والاول باطل والا لكان كل وصف مشتمل على مصلحة
كيف كانت علة لذلك الحكم ولما بطل القسم الاول تعين الثاني
فنقول اما ان يمكن الاطلاع على المصلحة المخصوصة او لا يمكن فان
امتنع الاطلاع على المصلحة المخصوصة امتنع الاستدلال بكون الوصف
مشتملا عليها على كونه علة لان العلم باشتمال الوصف عليها موقوف
على العلم بها وحيث لم يمتنع هذا الاستدلال علمنا ان الاطلاع على خصوصيتها
ممكن وبهذا الحرف ظهر الجواب عن قوله المصالح امور باطنة فلا
يمكن الاطلاع عليها قوله لو جاز التعليل بالحكمة لما جاز التعليل
بالوصف قلنا التعليل بالحكمة وان كان راجحا على التعليل
بالوصف من الوجه الذي ذكرت فالتعليل بالوصف راجح على
التعليل بالحكمة من وجه آخر وهو سهولة الاطلاع على الوصف
وعسر الاطلاع على الحكمة فلما كان كل واحد منهما راجحا من وجه
ومرجوحا من وجه اخر حصل الاستوا قوله لو صح التعليل بالحكمة
لوجب طلبها قلنا نحن وان اختلفنا في جواز تعليل الحكم بالحكمة

لكنا اتفقنا على ان كون الوصف علة للحكم معلل بالحكمة فان لم يقتض
ذلك وجوب طلب الحكمة فقد بطل قولك وان اقتضى وجوب
طلبها فقد بطل قولك ايضا قوله الاستقراء دل على تعليل الاحكام
بالاوصاف لا بالحكم قلنا لا نسلم بل التعليل بالحكم حاصل في صور
كثيرة مثل التوسط في اقامة الحد بين المهلك وبين الزاجر وكذا
الفرق بين العمل الكثير واليسير قوله النافي للقياس قائم ترك العمل
به في الوصف لظهوره قلنا الحكمة علة لعلية الوصف فاولى
ان يكون علة للحكم قوله الحكم ثمرة الحكم قلنا في الوجود الخارجي
لا في الذهن ولهذا قيل اول الفكر آخر العمل ه نكتة اخرى
في اول المسئلة الحكمة علة لعلية العلة فاولى ان يكون علة للحكم
بيانه ان الوصف لا يكون مؤثرا في الحكم الا لاشتماله على جلب
نفع او دفع مضرة فكونه علة معلل بهذه الحكمة فان لم يمكن
العلم بتلك الحكمة المخصوصة استحال التوصل به الى جعل الوصف
علة وان امكن ذلك وهو مؤثر في الحكم والوصف ليس بمؤثر كان
استناد الحكم الى الحكمة المعلومة التي هي المؤثر اولى من استناده
الى الوصف الذي هو في الحقيقة ليس بمؤثر ه المسئلة الثالثة المعللون
بالحكمة لما قيل لهم ان الحكمة مجهولة القدر فان حاجة الانسان

في مبدا زمان الجوع دون حاجته في منقطع زمان الجوع ولما كان
الغالب فيها التفاوت لم يكن القدر الموجود في الاصل ظاهر
الوجود في الفرع فلم يصح القياس فمن الناس من اجاب عنه بانا
نعلل بالقدر المشترك بين الصورتين لانه حصل في الاصل قدر
معين في الاصل من المصلحة وفي الفرع قدر معين وكل مقدارين
فلا بد وان يكون بينهما اشتراك في قدر معين وذلك القدر
المشترك يناسب التعليل به لكونها مصلحة مطلوبة الوجود فاذا
قيل لهم ينتقض بالحاجة الفلانية فانها غير معتبرة قالوا نحن انما
عللنا بالقدر المشترك بين الفرع والاصل ونحن لا نسلم ان ذلك
القدر المشترك حاصل في صورة النقض واعلم ان هذا الكلام
ضعيف وذلك لانه يحتمل ان لا يكون بين القدر المشترك الحاصل
في الاصل والحاصل في الفرع اشتراك الا في مسمى كونه مصلحة و
التعليل بهذا المسمى غير ممكن والا حصل النقض بجميع المصالح
المنفكة عن هذا الحكم واما الاشتراك بين القدرين في
امر آخر وراء عموم كونه مصلحة غير معلوم ولا مظنون واذا
كان وجوده غير ظاهر لم يكن التعليل به ظاهرا ه المسئلة الرابعة
يجوز التعليل بالعدم خلافا لبعض الفقهاء لنا انه قد يحصل دوران

الحكم مع بعض العدميات والدوران يفيد ظن العلية والعمل
بالظن واجب احتجوا على ان العدم لا يصلح للعلية بوجوه احدها
ان العلية مناقضة للاعلية المحمولة على العدم واللاعلية عدمية
فالعلية ثبوتية فلو حملناها على العدم كان النفي المحض موصوفا
بالصفة الوجودية ولو جوزنا ذلك لما امكننا ان نستدل بكون
الجدار وكثافته وحصوله في الحيز على كون الموصوف بهذه الصفات
موجودا وهو سفسطة ه وثانيها ان العلة لا بد وان يتميز عما ليس
بعلة سوا اريد بها المؤثر او المعرف او الداعي والتميز عبارة عن
كون كل واحد من المتميزين مخصوصا في نفسه بحيث لا يكون
تعين هذا حاصلا لذاك ولا تعين ذاك حاصلا لهذا وهذا غير معقول
في العدم الصرف لانه نفي محض ولانه لو جاز وقوع التميز فيه لجاز
ان يقال المؤثر في العالم عدم صرف لست اقول ذات معدومة
على ما ذهب اليه القائلون بان المعدوم شي لان ذلك عندهم ثابت
بل الالزام ان يجعل النفي المحض الذي لا يكون ذاتا ولا عينا ولا امرا
من الامور مؤثرا في العالم وذلك مما يسد باب اثبات الصانع تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا وثالثها ان العدم اما ان يكون عاريا
عن النسبة من كل الوجوه او لا يكون فان كان الاول لم يكن له اختصاص

بذات دون ذات وبوقت دون وقت فلا يجوز جعله علة الحكم
معين في وقت معين وفي شخص معين وان كان له انتساب من
وجه ما كان ذلك الانتساب امرا ثبوتيا ضرورة كونه نقيضا للاانتساب
فيلزم وصف العدم بالوجود وهو محال ورابعها ان المجتهد اذا بحث
عن علة الحكم لم يجب عليه سبر الاوصاف العدمية فانها غير متناهية
مع انه يجب عليه سبر كل وصف يمكن كونه علة وذلك يدل على ان
الوصف العدمي لا يصلح للعلية وخامسها قوله تعالى وان ليس
للانسان الا ما سعى والعدم نفي محض فلا يكون من سعيه فوجب
ان لا يترتب عليه حكم فان كل حكم فانه يحصل للانسان بسببه
اما جلب منفعة او دفع مضرة فثبت ان الوصف العدمي لا يمكن
ان يكون علة فان قلت الامتناع عن الفعل عدم مع انه قد يكون
مامورا به ويكون منشا للمصالح والمفاسد قلت الامتناع عن
الفعل عبارة عن امر يفعله الانسان يترتب عليه عدم ذلك الشي
فثبت ان الامتناع ليس عدما محضا والجواب عن الاول ما ذكرتموه
من الدلالة على ان العلية صفة ثبوتية معارض بدليل اخر وهو
انها لو كانت ثبوتية لكانت من عوارض ذات العلة فكانت مفتقرة
الى تلك الذات فكانت ممكنة فكانت مفتقرة الى العلة وكانت

علية العلة بتلك العلة زايدة عليها ولزم التسلسل • وعن الثاني نسلم
انه لا بد وان يكون العلة متميزة عما ليس بعلة لكن لا نسلم ان التميز
يستدعي كون المتميز ثبوتيا فان عدم احد الضدين عن المحل يصحح حلول
الضد الاخر فيه وعدم ما ليس بضد ليس كذلك وايضا عدم الملازم
يقتضي عدم الملزوم وعدم ما ليس بلازم لا يقتضي ذلك فقد حصل
الامتياز في العدميات • وعن الثالث ان العلة عدم مخصوص
قوله فالخصوصية صفة قايمة بالنفي المحض قلنا لا نسلم ان الخصوصية
امر ثبوتي فانها لو كانت امرا ثبوتيا لكانت في نفسها امرا مخصوصا
فلزم التسلسل • وعن الرابع لا نسلم ان المجتهد لا يبحث في السبر والتقسيم
عن الاوصاف العدمية سلمنا ذلك ولكن اسقط ذلك التكليف
لتعذره فان العدميات غير متناهية وعن الخامس انا نعلم بالضرورة كوننا
مكلفين بالامتناع فدل على ان العدم قد يكون بسعينا قوله الامتناع
عبارة عن فعل يترتب عليه ذلك العدم قلنا لو كان الامتناع عبارة
عن فعل يترتب عليه العدم لكان الممتنع عن الفعل فاعلا وذلك
محال • المسئلة الخامسة للمانعين من التعليل بالعدم ان يمنعوا
من التعليل بالاوصاف الاضافية محتجين بانها عدم والعدم لا يكون
علة انما قلنا انها عدم لان مسمى الاضافة ليس امرا وجوديا واذا لم يكن

المسمى وجوديا امتنع ان يكون شي من الاضافات المخصوصة امرا وجوديا
وانما قلنا ان مسمى الاضافة ليس امرا وجوديا لانه لو كان هذا المسمى
وجوديا لكان اينما حصل هذا المسمى كان وجوديا فاذا فرضنا
في اضافة ما كونها امرا وجوديا كانت لا محالة صفة لمحل فكان
حلولها في ذلك المحل اضافة بينها وبين ذلك المحل فكان مسمى
الاضافة حاصلا في حلول تلك الاضافة في ذلك المحل واذا كان
ذلك المسمى امرا وجوديا كانت اضافة الاضافة امرا وجوديا زايدا
على الاضافة الاولى الى غير النهاية وهو محال فثبت ان مسمى الاضافة
يمتنع ان يكون وجوديا واذا ثبت ذلك وجب ان لا يكون شي من
الاضافات المخصوصة وجوديا لان الاضافة المخصوصة ماهية
مركبة من الاضافة ومن الخصوصية فلو كانت امرا وجوديا
لكان الوجودي اما قيد الاضافة او قيد الخصوصية والاول
باطل لما تقدم والثاني ايضا باطل لان خصوصية الاضافة صفة
للاضافة فلو كانت الخصوصية امرا ثبوتيا لزم حلول الوجود
في النفي المحض وهو محال فثبت ان ساير الاضافات يمتنع ان يكون
موجودا فهو معدوم والتعليل بالعدم غير جايز على ما تقدم المسئلة
السادسة يجوز تعليل الحكم الشرعي خلافا لبعضهم لنا ان الدوران

يفيد ظن العلية فاذا حصل في الحكم الشرعي حصل ظن العلية واحتج
المانعون بامور احدها ان الحكم الشرعي الذي فرض علة يحتمل
كونه متقدما على الحكم الذي جعل معلولا ويحتمل كونه متاخرا
ويحتمل كونه مقارنا فعلى تقدير التقدم لم يصلح للعلية والا لزم تخلف
الحكم عن علته وعلى تقدير التاخر لم يصلح للعلية لان المتاخر لا يكون
علة للمتقدم وبتقدير المقارنة يحتمل ان يكون العلة هو وان يكون
غيره فهو اذن على تقديرات ثلثة لا يكون علة وعلى تقدير واحد
يكون علة ولا شك ان العبرة في الشرع بالغالب لا بالنادر فوجب
الحكم بانه ليس بعلة • وثانيها ان تفسير العلة اما المعرف والداعي
او المؤثر فان فسرناها بالمعرف امتنع تعليل حكم الاصل بحكم اخر
لان المعرف لحكم الاصل هو النص لا غيره واما الثاني والثالث فباطلان
لان من يقول بالمؤثر والداعي يقول المؤثر والداعي جهات المصالح والمفاسد
فالقول بان الحكم الشرعي مؤثر او داعي خرق للاجماع وهو باطل •
وثالثها ان شرط العلة التقدم على المعلول وتقدم احد الحكمين على
الاخر غير معلوم فاذن شرط العلية مجهول فلا يجوز الحكم بالعلية •
ورابعها ان الشرع اذا اثبت حكمين في صورة واحدة فليس لاحدهما
مزية على الاخر في الوجود والافتقار والمعلومية فليس جعل احدهما علة للاخر

اوالجيز العكس فاما ان يحكم بكون كل واحد منهما علة للاخر وهو محال
اولا يكون واحد منهما علة للاخر وهو المطلوب ٥ والجواب
عن الاول لا نسلم ان تقدير التاخر لا يصلح للعلية لان المراد من العلة
المعرف والمتاخر يجوز ان يكون معرفا للمتقدم ٥ وعن الثاني
انا نفسر العلة بالمعرف قوله الحكم في محل النص معرف بالنص لا بغيره
قلنا سبق الجواب عنه في مقدمة الباب الثاني وعن الثالث لا نسلم
ان التقدم شرط العلية على ما بيناه وعن الرابع انه يجوز كون كل
واحد منهما علة لصاحبه بمعنى كل واحد منهما معرفا لصاحبه ٥
فرع اذا جوزنا تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فهل
يجوز تعليل الحكم الحقيقي بالحكم الشرعي ومثاله انا نعلل
اثبات الحيوة في الشعر بانه يحرم بالطلاق ويحل بالنكاح فيكون حيا
كاليد والحق انه جايز لان المراد من هذه العلة المعرف ولا يمتنع ان
يجعل الحكم الشرعي معرفا للامر الحقيقي ٥ المسلة السابعة يجوز
التعليل بالاوصاف العرفية وهي الشرف والخسة والكمال والنقصان
ولكن بشرطين احدهما ان يكون مضبوطا متميزا عن غيره وثانيهما
ان يكون مطردا لا يختلف باختلاف الاوقات فانه لو لم يكن كذلك
لجاز ان لا يكون ذلك العرف حاصلا في زمان الرسول عليه السلام

كون

وحينيذ لا يجوز التعليل به ٥ المسلة الثامنة يجوز التعليل بالوصف
المركب عند الاكثرين وقال قوم لا يجوز لنا ان المناسبة مع الا
قتران او الدوران يفيد ظن العلية فيجب العمل به احتج المنكرون
بامور ثلثة احدها ان جواز التركيب في العلة يوجب تطرق
النقض الى العلة العقلية واللازم محال فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان كل ماهية مركبة فان عدم كل واحد من اجزايها علة لعدم علية
تلك الماهية لان كون الماهية علة صفة من صفات الماهية و
تحقق الصفة يتوقف على تحقق الموصوف واذا كان كذلك
كان عدم كل واحد من اجزا الماهية علة تامة لعدم علية تلك الماهية
فاذا عدم جزء من اجزايها فقد عدمت العلية فاذا عدم بعد ذلك
جزء آخر لم يكن عدم هذا الجزء الثاني علة لعدم تلك الماهية لان
ذلك قد حصل بعدم الجزء الاول ولا تحصل مرة اخرى بعدم الجزء
الثاني فقد حصل عدم جزء الماهية مع انه لم يترتب عليه عدم علية
تلك الماهية فقد وجد النقض في العلة العقلية لان كون عدم جزء
الماهية علة لعدم علية الماهية امر حقيقي سوا كان علية الشي عقلية
او وضعية ٥ فان قلت فهذا يقتضي ان لا يكون في الوجود ماهية
مركبة لان عدم كل واحد من اجزايها علة مستقلة لعدم تلك الماهية

فيعود المحال ٥ قلت ليت الماهية امرا ورا مجموع تلك الاجزا
فلم يكن عدم احد تلك الاجزا علة لعدم شي آخر واما علية الماهية
فهي حكم زايد على ذات الماهية وعدمها معلل بعدم كل واحد
من اجزا الماهية فظهر الفرق ٥ وثانيها ان كون الشي علة لغيره
صفة لذلك الشي سوا حصلت له تلك الصفة بذاته او بالجعل فاذا
كان الموصوف بالعلية امرا مركبا فاما ان يقال حصلت تلك
الصفة بتمامها لكل واحد من تلك الاجزا وهو محال اما اولا
فلانه يلزم حلول الصفة الواحدة في المحال الكثيرة وهو محال ٥
واما ثانيا فلانه يلزم كون كل واحد من تلك الاجزا علة تامة لانه
لا معنى لكون الشي علة الا حصول العلية فيه ٥ واما ان يقال
حصل في كل واحد من اجزا العلة جزء من تلك العلية وهذا ايضا
محال لانه يقتضي انقسام الصفة العلية حتى يكون للعلية نصف
وثلث وربع ٥ وثالثها ان كل واحد من تلك الاجزا لما لم يكن
علة فعند انضمامها اما ان يكون قد حدث امر لم يكن او ما كان
كذلك فان حدث امر فالمقتضي لحدوث ذلك الامر اما كل
واحد من تلك الاجزا او مجموعها فان كان الاول كان كل واحد
من الاجزا مستقلا باقتضا العلية فوجب كون كل واحد منها علة

وذلك محال

تامة وذلك محال وان كان الثاني كان الكلام في اقتضا ذلك
المجموع لذلك الامر الحادث كالكلام في اقتضا ذلك المجموع العلية
فيلزم ان يكون بواسطة حدوث شي اخر ولزم التسلسل وهو محال
وان قلنا انه لم يحدث امر لم يكن حاصلا فتلك الاجزا حالة الاجتماع
كهي حالة الانفراد لكنها حالة الانفراد ما كانت علة فكذا
عند الاجتماع ٥ والجواب عن الاول ان النقض انما يلزم
لو جعلنا عدم جزء الماهية علة لعدم علية الماهية وهو بنا على
كون العدم علة وهو ممنوع وعن الثاني ان العلية ليست
صفة ثبوتية والا لزم التسلسل على ما قررناه واذا لم يكن
صفة ثبوتية امتنع القول بانها اما ان تحل كل واحد من الاجزا
بتمامها او تنقسم بحسب انقسام اجزا الماهية وعن الثالث انه منقوض
بكل واحد من العشرة فانه ليس بعشرة وعند اجتماعها يكون المجموع عشرة
فكذا هاهنا ٥ فرعان الاول نقل الشيخ ابو اسحق الشيرازي
رحمه الله عليه عن بعضهم انه قال لا يجوز ان يزيد الاوصاف على
سبعة وهذا الحصر لا اعرف له حجة البتة ٥ الثاني في الفرق بين
جزء العلة ومحلها وشرط ذات العلة وشرط عليتها وقبل الخوض
فيه لا بد من حد الشرط وذكروا فيه وجهين الاول انه الذي

يلزم من عدمه عدم الحكم ولا يكون جزءا من العلة • الثاني وهو
انه الذي يلزم من عدمه مفسدة دافعة لوجود الحكم واذا عرفت
ذلك فمن الناس من انكر هذا الفرق وهم المثبتون للطرد و
المنكرون لتخصيص العلة واحتجوا عليه بان العلة الشرعية
ما يكون معرفا للحكم وهو انما يكون معرفا للحكم عند اجتماع
كل القيود من الشرط والاضافة الى الاهل والمحل فيكون كل واحد
من هذه القيود جزءا من المعرف للحكم فيكون جزءا من العلة بلى
لا انكر ان بعض هذه القيود اقوى في الوجود من بعض فان القتل
له ذات وحقيقة ثم له صفة وهي اضافته الى القاتل والى المقتول
وذات القتل اقوى في الوجود من هذه الاضافات لاحتياجها اليه
في الوجود وقد يكون بعض تلك القيود مناسبا دون البعض و
يكون بعضها اقوى في المناسبة من بعض ولكن مع تسليم هذا المقام
فالمعتبر في تعريف الحكم هو المجموع وحينئذ لا يبقى بين جزء
العلة وبين شرطها فرق وفايدة هذا البحث انه اذا صدر بعض
تلك الاجزاء عن انسان وصدر الثاني عن انسان آخر فان كانت
تلك الاجزاء متساوية في القوة والمناسبة اشتركا والا نسب الفعل
الى فاعل الجزء الاقوى وهذه الفايدة حاصلة سواء سميناه جزء العلة

وشرطها • ومن الناس من سلم الفرق وزعم ان العلة انما يعرف عليتها
بالنص وبالاستنباط فان كان الاول فالقدر الذي دل النص على كونه
مناطا للحكم هو العلة وساير القيود التي عرف اعتبارها بدلايل منفصلة
نجعلها شرايط وان كان الثاني فالذي يكون مناسبا هو العلة والذي
يكون معتبرا في تحقق المناسبة ولا يكون كافيا فيها هو جزء العلة و
الذي لا يكون مناسبا ولا جزءا من العلة فهو الشرط هذا اذا عرفنا
علية الوصف بالمناسبة اما اذا عرفناها بساير الطرق لم نجد هذا
الفرق • المسلة التاسعة اتفقوا على انه لا يجوز التعليل بالاسم
مثل تعليل تحريم الخمر بان العرب سمته خمرا فانا نعلم بالضرورة ان
مجرد هذا اللفظ لا اثر له فان اريد به تعليله بمسمى هذا الاسم من
كونه مخامرا للعقل فذاك يكون تعليلا بالوصف لا بالاسم • المسلة
العاشرة مذهب الشافعي رضي الله عنه انه يجوز التعليل بالعلة القاصرة
وهو قول اكثر المتكلمين وقال ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله لا
يجوز ووافقونا في العلة المنصوصة لنا ان صحة تعدية العلة الى
الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة
تعديتها الى الفرع لزم الدور واذا لم يتوقف على ذلك فقد صحت
العلة في نفسها سواء كانت متعدية او لم يكن • فان قيل لم لا يجوز

تعديتها

ان يقال ان صحتها في نفسها لا يتوقف على صحة وجودها في غير الاصل
وحينئذ ينقطع الدور سلمنا ذلك ولكن وجدنا هنا ما يدل على
فساد العلة القاصرة وهو من وجوه الاول ان العلة القاصرة
لا فايدة فيها وما لا فايدة فيه كان عبثا وهو على الحكيم غير جايز
انما قلنا انه لا فايدة فيها لان الفايدة من ذلك ان يتوسل به الى معرفة
الحكم وهذه الفايدة مفقودة هاهنا لانه لا يمكن التوسل بها الى معرفة
الحكم في الاصل لان ذلك معلوم بالنص ولا يمكن التوسل بها الى معرفة
الحكم في غير الاصل لان ذلك انما يمكن لو وجد ذلك الوصف
في غير الاصل فاذا لم يوجد امتنع حصول تلك الفايدة وانما قلنا ان
ما لا فايدة فيه عبث وان العبث غير جايز فذلك بالاجماع • الثاني
الدليل ينفي القول بالعلة المظنونة لانه اتباع الظن وهو غير جايز
لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيا تركنا العمل به في العلة المتعدية
لان فيها فايدة وهي التوسل بها الى معرفة الحكم في غير محل النص وهذه
الفايدة مفقودة في القاصرة فوجب بقاؤها على الاصل • الثالث
العلة الشرعية امارة ولا بد وان يكون كاشفة عن شي والعلة القاصرة
لا يكشف عن شي من الاحكام فلا تكون امارة فلا يكون علة • والجواب
قوله لم لا يجوز ان يقال صحة كونها علة موقوفة على صحة وجودها

في غير ذلك المحل لان الحاصل في محل آخر لا يكون هو بعينه لاستحالة
حلول الشي الواحد في محلين بل يكون مثله واذا كان كذلك فنقول
كل ما يحصل له من الصفات عند حلول مثله في محل اخر يكون ممكن
الحصول له عند عدم حلول مثله في محل اخر لان حكم الشي حكم مثله
واذا امكن حصول كل تلك الامور بتقدير تحقق ذلك وجب ان
يكون علة لان تلك العلية ما حصلت الا بسبب تلك الامور اما
المعارضة الاولى وهي انه لا فايدة فيها قلنا لا نسلم قوله الفايدة ان
يتوسل بها الى معرفة الحكم قلنا نسلم ان معرفة الحكم فايدة لكن
لا نسلم انه لا فايدة الا هي فما الدليل على هذا الحصر ثم انا نبين فايدتين
اخريين الاولى ان نعرف ان حكم الشرع مطابق لوجه الحكمة و
المصلحة وهذه فايدة معتبرة لان النفوس الى قبول الاحكام المطابقة
للحكم والمصالح اميل وعن قبول التحكم المحض والتعبد الصرف
ابعد • الثانية انه لا فايدة اكثر من العلم بالشي فانا اذا علمنا الحكم
ثم اطلعنا على علته صرنا عالمين او ظانين بما كنا غافلين عنه وذلك
محبوب القلوب ولا يمتنع ايضا ان يكون لنا فيه مصلحة سلمنا انه لا بد
وان يتوسل بالعلة الى معرفة الحكم لكن في جانب الثبوت او في
جانب العدم الاول ممنوع والثاني مسلم وهاهنا امكن التوسل به الى عدم

الحكم بيانه انه اذا غلب على ظننا كون حكم الاصل معللا بعلة قاصرة
امتنعنا من القياس عليه ولا نثبت الحكم في الفرع فان قلت يكفي في
الامتناع من القياس ان لا نجد علة متعدية فاما التعليل بالعلة القاصرة
فلا حاجة اليه في الامتناع من القياس قلت يجوز ان يوجد في
الاصل وصف متعد يناسب ذلك الحكم فلو لم يجز التعليل بالعلة
القاصرة لبقي ذلك الوصف المتعدي خاليا عن المعارض فكان
يجب التعليل به وحينئذ كان يلزم ثبوت الحكم في الفرع اما
اذا جاز التعليل بالوصف القاصر صار معارضا لذلك الوصف المتعدي
وحينئذ لا نثبت القياس ويمنع الحكم سلمنا انه لا فائدة فيها فلم قلتم انها
تكون باطلة فانه لا يمتنع كونها علة مؤثرة في الحكم مع ان
الطالب لها يكون طالبا لما لا ينتفع به سلمنا ان ما لا فائدة فيه لا يجوز
اثباته ولكن لا يجوز ذلك قبل ان نعلم انه لا فائدة فيه او بعد
ان نعلم ذلك وهاهنا المستنبط للعلة حال طلبه لها لا يعلم ان تلك
العلة متعدية او قاصرة فلا يمكن منعه عن ذلك الطلب وبعد
وقوعه على العلة القاصرة لا يمكن منعه عن معرفتها لان ذلك خارج
عن وسعه سلمنا كل ما ذكروه لكنه منقوض بالتنصيص على
العلة القاصرة فان كل ما ذكروه حاصل فيها مع جوازه قوله الدليل

ينفي القول بالعلة المظنونة قلنا لا نسلم والتمسك بالايات سبق الجواب
عنه في مسألة اثبات القياس وايضا فقد بينا ان العلة المتعدية كما انها
وسيلة الى اثبات الحكم فالعلة القاصرة وسيلة الى نفي الحكم فوجب
ان يكون القاصرة صحيحة لانها على وفق النافي والمتعدية على خلافه
قوله هذه الامارات لا تكشف عن حكمة قلنا لا نسلم بل تكشف عن المنع
من استعمال القياس سلمناه لكنها تكشف عن حكمة الحكم سلمناه لكنه
منقوض بالعلة القاصرة المنصوصة ۰ فرع اختلفوا في
ان الحكم في مورد النص ثابت بالنص او بعلة النص فقال الحنفية لا يمكن
ثبوته بالعلة لان الحكم معلوم والعلة مظنونة والمظنون لا يكون طريقا
الى المعلوم واصحابنا جوزوه والخلاف فيه لفظي لانا نعني بالعلة هاهنا
امرا مناسبا يغلب على الظن ان الشرع اثبت الحكم لاجله وذلك مما
لا يمكن انكاره ۰ المسألة الحادية عشرة الحق انه لا يجوز التعليل بالصفات
المقدرة خلافا لبعض الفقهاء العصريين مثاله قولهم الملك معنى مقدر
شرعي في المحل اثره اطلاق التصرفات وربما قالوا الملك الحادث
يستدعي شيئا حادثا وذلك هو قوله بعت واشتريت وهاتان الكلمتان
مركبتان من الحروف المتوالية وكل واحد من تلك الحروف لا يوجد
عند وجود الحرف الاخر فاذن ليس لهاتين الكلمتين وجود حقيقي لكن

لهما وجود تقديري وهو ان الشارع قدر بقاء تلك الحروف الى
حين حدوث الملك ضرورة انه لا بد من وجود السبب حال حصول
المسبب وقد يذكرون هذا التقدير في جانب الاثر فيقولون ان
من عليه الدين يكون ذلك الدين مقدرا في ذمته واعلم ان هذا
الكلام من جنس الخرافات لان الوجوب اما ان يكون مفسرا بمجرد
تعلق خطاب الشرع على ما هو مذهبنا او بكون الفعل في نفسه بحيث
يكون الاخلال به مخلا في استحقاق الذم على ما هو قول المعتزلة
فان كان الاول لم يكن لتعلق الخطاب حاجة الى معنى محدث
يكون علة لان ذلك التعلق قديم ازلي فكيف يكون معللا بالمحدث
وان كان الثاني فالمؤثر في الحكم جملة جهات المصلحة والمفسدة
فلا حاجة فيه الى بقاء الحروف وايضا فالمقدر يجب ان يكون على
وفق الواقع والحروف لو وجدت مجتمعة لخرجت من ان تكون
كلاما فلو قدر الشرع بقاء الحروف التي حصل منها قوله بعت
واشتريت لم يحصل عند اجتماعها هذا الكلام واما تقدير المال
في الذمة فهو ساقط جدا بل لا معنى له الا ان الشرع مكنه اما في
الحال او في الاستقبال من ان يطالبه بذلك القدر من المال فهذا معقول
شرعا وعرفا واما التقدير في الذمة فهو من الترهات التي لا حاجة

في العقل والشرع اليها ۰ المسألة الثانية عشرة العلة قد يكون
لها حكم واحد وهو ظاهر وقد يكون حكمها اكثر من واحد وتلك
الاحكام اما ان تكون متماثلة او مختلفة غير متضادة او مختلفة متضادة
فالاول اما ان يكون في ذات واحدة او في ذاتين والاول محال لامتناع
اجتماع المثلين والثاني جائز وهو كالقتل الذي حصل بفعل زيد وعمرو
فانه يوجب القصاص على كل واحد منهما واما الثاني وهو ان يوجب
احكاما مختلفة غير متضادة فهو جائز كتحريم الاحرام ومس المصحف
والصوم والصلوة بالحيض واما الثالث وهو ان يوجب العلة احكاما
متضادة فلا تخلو اما ان يتوقف ايجابها لها على شرط او لا يتوقف
فان كان الاول فالشرطان اما ان لا يجوز اجتماعهما او يجوز فان لم يجز
جاز ان يكون العلة موجبة لحكمين متضادين عند حصول شرطين
لا يجتمعان وان كان يجوز اجتماعهما فهو محال لانهما اذا اجتمعا
لم يكن العلة باقتضاء احدهما اولى من الاخر فوجب ان تقتضيهما جميعا
وهو محال او لا تقتضي واحدا منهما وحينئذ يخرج العلة عن ان تكون
علة وبهذا البيان يظهر ايضا انه لا يجوز ان يتوقف اقتضاء العلة معلوليها
المتضادين على شرط ۰ الثاني من شرط العلة اختصاصها بمن له الحكم
والا لم يكن باقتضاء حصول الحكم لشيء اولى من اقتضائه لغيره ۰ الثالث

ان اقتضاها معلولها قد يكون موقوفا على شرط مثل الزنا فانه لا يوجب
الرجم الا بشرط الاحصان وقد لا يكون كذلك وهو ظاهر • الرابع
العلة قد تكون علة لاثبات الحكم في الابتدا فقط كالعدة في منع الحل
وقد يكون علة في الابتدا والانتها كالرضاع في ابطال النكاح • وقد
يكون العلة قوية على الدفع لا على الرفع مثل العدة والردة فانهما يدفعان
النكاح ولا يرفعانه وقد يكون قوية عليهما معا والله اعلم المسلة
الثالث عشرة قد يستدل بذات العلة على الحكم وقد يستدل بعلية
العلة على الحكم فالاول مثل ان يقال قتل عمد عدوان فيكون موجبا
للقصاص والثاني ان يقال القتل العمد العدوان سبب لوجوب القصاص
وقد وجد فيجب القصاص فالاول صحيح والثاني باطل لانه فرق بين
ماهية القتل وبين كونه سببا للقصاص فانه قد يفهم كونه قتلا مع الذهول
عن السببية وقد يفهم السببية مع الذهول عن كونه قتلا والسببية امر
اضافي والامور الاضافية يتوقف ثبوتها على ثبوت كل واحد من
المضافين فدعوى كون القتل سببا لوجوب القصاص يتوقف
على ثبوت القتل وعلى ثبوت وجوب القصاص لان قولنا هذا سبب
لذلك يستدعي تحقق هذا وتحقق ذلك حتى يحكم على هذا بكونه سببا
لذلك واذا كان دعوى السببية متوقفة على ثبوت الحكم اولا فلو

استفدنا ثبوت الحكم من ذكر السببية لزم الدور وانه محال فعلمنا انه
لا يمكن الاستدلال بعلية الوصف وسببيته على ثبوت الحكم • المسلة الرابع
عشرة تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي لا يتوقف على بيان
ثبوت المقتضي لذلك الحكم وهذه المسلة من تفاريع جواز تخصيص
العلة فانا اذا انكرناه امتنع الجمع بين المقتضي والمانع اما اذا جوزناه
جا هذا البحث والحق انه غير معتبر لدليلين الاول ان الوصف
الوجودي اذا كان منافيا للحكم العدمي او كان دايرا معه وجودا
وعدما حصل ظن ان ذلك الوصف علة لذلك العدم والظن حجة
الثاني انه بين المقتضي والمانع معاندة ومضادة والشي لا يتقوى بضده
بل يضعف به واذا جاز التعليل بالمانع حال ضعفه فلان يجوز ذلك
حال قوته وهو حال عدم المقتضي كان اولى • احتج المخالف
بامور احدها انا اذا عللنا انتفا الحكم بالمانع فالمعلل اما عدم
مستمر او عدم متجدد والاول باطل لان العدم المستمر كان حاصلا
قبل حصول هذا المانع بل قبل الشرع والحاصل قبل يمتنع تعليله
بالحاصل بعد والثاني تسليم للمقصود لان عدم الحكم لا يحصل
فيه التجدد الا اذا امتنع من الدخول في الوجود بعد ان كان بعرضية
الدخول في الوجود وذلك لا يتحقق الا عند قيام المقتضي • وثانيها

ان انتفا الحكم لانتفا المقتضي اظهر عند العقل من انتفايه لحصول المانع
واذا كان كذلك فاما ان يكون ظن تحقق انتفا المقتضي مثل
ظن تحقق وجود المانع او اقوى منه او اضعف منه فان كان الاول
امتنع تعليل عدم الحكم بوجود المانع لان عدم المقتضي ووجود
المانع لما استويا في الظن واختص عدم المقتضي بمزية وهي ان ظن
استناد عدم الحكم اليه اقوى من ظن اسناده الى وجود المانع كان
ظن تعليل عدم الحكم لعدم المقتضي اقوى من تعليله بوجود المانع
والاقوى راجح فيلزم ان لا يجوز تعليل عدم الحكم بالمانع واما ان
كان ظن عدم المقتضي اظهر فبالتقريب المذكور اظهر واما ان كان
ظن عدم المقتضي مرجوحا بالنسبة الى وجود المانع فظن العدم انما
يكون مرجوحا لو كان ظن الوجود راجحا وذلك يدل على ان التعليل
بالمانع يتوقف على رجحان المقتضي وهو المطلوب • وثالثها ان
التعليل بالمانع يتوقف على بيان المقتضي عرفا فيتوقف عليه شرعا اما
الاول فان من قال الطير لا يطير لان القفص يمنعه فهذا التعليل
موقوف على العلم بكون الطير حيا قادرا فان علم بموت الطير
يمتنع تعليل عدم الطيران بالقفص وكذا من علل عدم حضور زيد
في السوق بحضور غريم له هناك لا بد وان يبين انه قادر على الحضور

والا قبح ذلك التعليل عرفا واما الثاني فلقوله عليه السلام ما
راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما راه المسلمون قبيحا فهو عند
الله قبيح • ورابعها ان عدم المقتضي مستلزم لعدم الحكم فلو حصل
عدم المقتضي لامتنع اسناد ذلك العدم الى وجود المانع لان تحصيل
الحاصل محال فثبت انه لا بد من بيان وجود المقتضي • والجواب
عن الاول ان العلة الشرعية معرفة والمعرف يجوز تاخيره عن
المعرف قوله انما يصير الحكم شرعيا اذا كان بحيث لولا الشرع
لثبت قلنا نحن لا نعني بكون هذا الانتفا شرعيا الا انه لم يعرف الا من
قبل الشرع وذلك حاصل بدون ما قلتموه • وعن الثاني ان مجرد
النظر الى وجود المانع يقتضي ظن عدم الحكم بدون الالتفات الى
الاقسام الثلثة التي ذكرتموها وعن الثالث لا نسلم ان ظن اسناد
عدم الحكم الى وجود المانع يتوقف على العلم بوجود المقتضي عرفا
الا ترى انا اذا علمنا وجود سبع في الطريق فهذا القدر يكفي في حصول
ظن انه لا يحضر وان كان لا يخطر بالبال في ذلك الوقت سلامة اعضايه
بل نجعل هذا القدر دليلا لنا ابتدا فنقول مجرد النظر الى المانع يفيد ظن
عدم الحكم عرفا فليفد شرعا للحديث • وعن الرابع ان ترادف الدلايل
والمعرفات على الشي الواحد لا نسلم انه خلاف الاصل • فرع لو سلمنا

ان التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضي ولكن لا حاجة الى
ذكر دليل منفصل على وجود المقتضي بل يكفي ان يقال اما
اما ان لا يكون المقتضي موجودا في الفرع وحينيذ يلزم عدم الحكم
في الفرع او حصل المقتضي في الفرع لكنه انما ثبت فيه تحصيلا
لمصلحته ودفعا لحاجته وهذا المعنى قايم في الاصل فيلزم ثبوت
المقتضي في الاصل واذا ثبت ذلك فقد صح جواز تعليل عدم الحكم
فيه بالمانع • المسئلة الخامسة عشرة قال بعضهم وجود الوصف
الذي جعل علة في الاصل لا بد وان يكون متفقا عليه وهذا ضعيف
لانه لما امكن اثباته بالدليل حصل الغرض بل الحق ان ذلك قد يكون
معلوما بالضرورة وقد يكون معلوما بالبرهان اليقيني وقد يكون
معلوما بالامارة الظنية وهذا آخر الكلام في العلة وبالله التوفيق •

## القسم الثالث في المباحث المتعلقة بالحكم والاصل والفرع

وفيه ثلثة ابواب •

## الباب الاول

في مباحث الحكم وفيه مسايل • المسئلة الاولى اتفق اكثر المتكلمين
على صحة القياس في العقليات ومنه نوع يسمونه الحاق الغايب
بالشاهد قالوا ولا بد من جامع عقلي والجامع اربعة العلة والحد
والشرط والدليل اما الجمع بالعلة فكقول اصحابنا اذا كانت

العالمية شاهدا فيمن له العلم معللة بالعلم وجب ان يكون كذلك
غايبا • واما الجمع بالحد فكقول القايل حد العالم شاهدا من له
العلم فيجب طرد الحد غايبا • واما الجمع بالشرط فكقولنا العلم
مشروط بالحيوة شاهدا فكذلك غايبا • واما الجمع بالدليل
فكقولنا التخصيص والاحكام يدلان على الارادة والعلم شاهدا
فكذلك غايبا • واعلم انه لما كان الجمع بالعلة اقوى الوجوه
وجب علينا ان نتكلم فيه فنقول اعتماد القياس على مقدمتين احديهما
ان الحكم ثبت في الاصل لعلة كذا وثانيهما ان تلك العلة حاصلة
بتمامها في الصورة الاخرى فهاتان المقدمتان ان حصل العلم بهما
حصل العلم بثبوت الحكم في الفرع وان حصل الظن بهما حصل ظن
ثبوت الحكم في الفرع وانما قلنا انه يلزم من حصول العلم بتينك المقدمتين
حصول العلم بالنتيجة وذلك لانه اذا ثبت ان ذلك المعنى موثر
في ذلك الحكم ثم ثبت ذلك المعنى في صورة اخرى فنقول كون
ذلك المعنى موثرا في ذلك الحكم في تلك الصورة اما ان نعتبر
في تلك الموثرية كونه حاصلا في تلك الصورة او كونه غير حاصل
في هذه الصورة واما ان لا نعتبر فيها ذلك فان كان الاول لم يكن ذلك
المعنى تمام العلة لان مرادنا من تمام العلة كل ما لا بد منه في الموثرية فاذا كان

لا بد من قيد كون المعنى هناك او قيد كونه ليس هاهنا فذلك المعنى
ليس وحده تمام العلة على التفسير الذي ذكرناه وان كان الثاني
فتمام الموثر حصل في الاصل مستلزما للحكم وفي الفرع غير مستلزم للحكم
مع انه لم يختلف حاله البتة في الصورتين لا بحسب زوال شي عنه ولا
بحسب انضمام شي اليه فيلزم حينيذ ترجح احد طرفي الممكن المساوي
على الاخر من غير مرجح وهو محال فثبت بهذا البرهان الباهر انه يلزم
من العلم بتينك المقدمتين حصول العلم بثبوت الحكم في الفرع اذا ثبت
هذا ظهر ان بتقدير حصول هاتين المقدمتين في العقليات كان
القياس حجة فيها • فان قلت حاصل الكلام فيما ذكرته هو
الاستدلال بحصول العلة على حصول المعلول وليس هو بقياس قلت
بل هذا هو القياس فانا اذا راينا الحكم حاصلا في صورة معينة ثم قامت
الدلالة على ان الموثر في ذلك الحكم هو الوصف الفلاني ثم قامت
الدلالة على ان ذلك الوصف حاصل في هذه الصورة الثانية لزم
القطع بحصول الحكم في الصورة الثانية لكن تحصيل اليقين بهاتين المقدمتين
امر صعب وذلك لانا وان بينا ان الحاصل في الفرع مثل الحاصل
في الاصل فالمثلان لا بد وان يتغايرا بالتعين والهوية والا فهذا
عين ذاك وذاك عين هذا فيكون كل واحد منهما عين الاخر

فالاثنان واحد هذا خلف واذا حصل التغاير بالتعين والهوية فلعل
ذلك التعين في احد الجانبين جزء العلة او شرط العلية وفي الجانب
الاخر يكون مانعا من العلية ومع هذا الاحتمال لا يحصل القطع • واعلم
ان للمتكلمين طرقا في تعيين العلة احدها التقسيم الذي لا يكون
منحصرا فاذا قيل لهم لم لا يجوز وجود قسم اخر قالوا اجتهدنا في طلبه
فما وجدناه وعدم الوجدان بعد الاستقصاء في الطلب يدل على عدم
الوجود كالمبصر اذا طلب شيا في الدار ونظر الى جميع جوانبها في النهار
فاذا لم يجد قطع بالعدم وهذا ضعيف اذ رب موجود ما عرفناه بعد
الطلب والقياس على نظر العين قياس من غير جامع وبتقدير ذلك الجامع
فهو اثبات القياس بالقياس وهو باطل • وثانيها الدوران الخارجي
وقد تقدم بيان انه لا يفيد الظن فضلا عن اليقين • وثالثها الدوران
الذهني كقولهم متى عرفنا كون التكليف امرا بالمحال عرفنا قبحه
وان لم نعرف شيا اخر ومتى لم نعرف كونه امرا بالمحال لم نعرف قبحه وان
عرفنا ساير صفاته فاذن العلم بالقبح داير مع العلم بكونه امرا بالتكليف
بالمحال في الذهن فهذا الدوران الذهني يفيد الجزم بان الموثر في القبح
هو نفس كونه امرا بالتكليف فنقول كلامكم يشتمل على امرين احدهما
انه لما لزم من العلم بكونه امرا بالمحال العلم بقبحه لزم ان يكون كونه امرا

بالمحال علة لقبحه والثاني انه لما لم يلزم من العلم بسائر صفاته العلم
بكونه قبيحا وجب ان لا يكون سائر صفاته علة لكونه قبيحا وانتم
منازعون في هذين المقامين فلا بد من الدلالة عليهما فان العلم
بهما ليس من العلوم الضرورية كالعلم بان الواحد نصف الاثنين
وما رايت احدا من المتكلمين ذكر في تقرير هذين المقامين شيئا
وعلى ان الاول منقوض بجميع الاضافات فانا متى علمنا كون هذا
الشخص ابا علمنا كون شخص اخر ابنا وكذا بالعكس مع انه يستحيل
ان يكون كون هذا ابا لذاك علة لكون ذاك ابنا لهذا لان المتضايفين
معا والعلة قبل المعلول والمع لا يكون قبل واما الثاني فانه لا
يمكن القطع بانا اذا عرفنا سائر صفاته فانه لا يحصل العلم عند ذلك
بكونه قبيحا الا اذا عرفنا كل صفة فكيف يمكننا ان نقطع بانا عرفنا
كل صفاته فانا اذا جوزنا ان يكون له من الصفات ما لم نعرفها
جوزنا في بعض تلك الصفات التي لا نعرفها ان يجب عند العلم به
العلم بكونه قبيحا ومع هذا التجويز لا يتم هذه المقدمة سلمنا انه لا يلزم
من العلم بسائر الصفات العلم بكونه قبيحا فلم يدل هذا القدر على ان سائر
الصفات لا يجوز ان يكون مؤثرة في القبح واعلم ان الكلام في تقرير
هاتين المقدمتين ماخوذ من الفلاسفة فانهم زعموا ان العلم بالعلة

علة العلم بالمعلول فعلى هذا كل ما كان علة للقبح يلزم من العلم به العلم
بالقبح وزعموا ان العلم اليقيني بوجود المعلول لا يحصل الا من العلم بعلته
فلما لزم الجزم بالقبح عند العلم بكونه امرا بالمحال علمنا ان علة القبح
ذاك ولكنا قد نقلنا في كتبنا الكلامية دلائلهم العقلية على
هاتين المقدمتين وبينا ضعفها وسقوطها فلا نعيدها هاهنا المسألة
الثانية الحق جواز القياس في اللغات وهو قول ابن سريج منا ونقل
ابن جني في الخصائص انه قول اكثر علماء العربية كالمازني وابي علي
الفارسي واما اكثر اصحابنا وجمهور الحنفية فينكرونه لنا وجوه
الاول انا راينا ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة الطارية
فاذا حصلت تلك الشدة سميت خمرا فاذا زالت الشدة مرة اخرى
زال الاسم والدوران يفيد ظن العلية فيحصل ظن ان العلة لذلك
الاسم هو الشدة ثم راينا الشدة حاصلة في النبيذ فيحصل ظن ان علة
هذا الاسم حاصلة في النبيذ ويلزم من ظن حصول علة الاسم ظن حصول
الاسم واذا حصل ظن انه مسمى بالخمر وعلمنا او ظننا ان الخمر حرام حصل
ظن ان النبيذ حرام والظن حجة فوجب الحكم بحرمة النبيذ فان
قيل الدوران انما يفيد ظن العلية فيما يحتمل العلية وهاهنا لم يوجد
الاحتمال لانه ليس بين شيء من الالفاظ وبين شيء من المعاني مناسبة اصلا

فاستحال ان يكون شيء من المعاني داعيا للواضع الى تسميته بذلك الاسم واذا
لم يوجد احتمال العلية هاهنا لم يكن الدوران هاهنا مفيدا ظن العلية
سلمنا انه حصل ظن العلية ولكن لم يلزم من حصول العلة في الفرع
حصول ذلك الحكم اذ ثبت ان تلك العلة انما صارت علة لان
الشرع جعلها علة الا ترى انه لو قال اعتقت غانما لسواده فاذا كان
له عبد اخر اسود لم يعتق عليه لان ما يجعله الانسان علة الحكم لا يجب
ان يتفرع عليه الحكم اينما وجد فكذا هاهنا لا يلزم من كون الشدة
علة لذلك الاسم حصول ذلك الاسم اينما حصلت الشدة الا اذا عرفنا
ان واضع الاسم هو الله تعالى والجواب عن الاول انه لا يمكن
جعل المعنى علة للاسم اذا فسرنا العلة بالداعي اما اذا فسرناها بالمعرف
فلا يمتنع كما ان الله تعالى جعل الدلوك علة لوجوب الصلوة لا بمعنى
كون الدلوك مؤثرا او داعيا بل بمعنى ان الله تعالى جعله معرفا فكذا
هاهنا وعن الثاني انا بينا ان اللغات توقيفية الثاني وهو
الذي اعتمد عليه المازني وابو علي الفارسي رحمهما الله انه لا خلاف
بين اهل اللغة ان كل فاعل رفع وكل مفعول نصب وكذا القول
في جميع وجوه الاعراب فان كل ضرب منها اختص بامر انفرد به ولم يثبت
ذلك الا قياسا لانهم لما وصفوا بعض الفاعلين به واستمروا في ذلك

علم انه ارتفع الفاعل لكونه فاعلا وانتصب المفعول لكونه مفعولا
فان قيل كيف يصح ذلك وقد وجد المفعول غير منتصب
وكذا الفاعل قد لا يرتفع لعارض قلت تخلف الحكم عن العلة
لمانع لا يقدح في العلية عند من يقول بتخصيص العلة ومن لا يقول به يجعل
ذلك القيد العدمي جزءا من العلة الثالث وهو ان اهل العربية
اجمعوا على ان ما لم يسم فاعله انما ارتفع لكونه شبيها بالفاعل في اسناد
الفعل اليه ولم يزل فرق النحاة من الكوفيين والبصريين يعللون
في الاحكام الاعرابية بان هذا يشبه ذاك في كذا فوجب ان يشبهه
في الاعراب واجماع اهل اللغة في المباحث اللغوية حجة الرابع ان
يتمسك بعموم قوله تعالى فاعتبروا فانه يتناول كل الاقيسة واعتمادهم
في الفرق على ان المعاني لا تناسب الالفاظ فامتنع جعل المعنى علة للاسم
بخلاف الاحكام الشرعية فان المعاني قد يناسبها لكنا قد بينا سقوط
هذا الفرق واحتج المخالف بامور احدها قوله تعالى وعلم
ادم الاسماء كلها دلت الاية على انها باسرها توقيفية فيمتنع في شيء منها
ان ثبت بالقياس وثانيها ان اهل اللغة لو صرحوا وقالوا قيسوا لم
يجز القياس كما اذا قال اعتقت غانما لسواده ثم قال قيسوا فانه لا يجوز القياس
فاذا لم يجز القياس عند التصريح بالامر بالقياس فلان لا يجوز ذلك مع انه

لم ينقل من اهل اللغة نص في ذلك كان اولى • وثالثها ان القياس
انما يجوز عند تعليل الحكم في الاصل وتعليل الاسما غير جايز لانه لا مناسبة
بين شيء من الاسما وبين شيء من المسميات واذا لم يصح التعليل لم يصح القياس
البتة • ورابعها ان وضع اللغات ينافي جواز القياس فانهم سموا الفرس
الاسود ادهم ولم يسموا الحمار الاسود به وسموا الفرس الابيض اشهب
ولم يسموا الحمار الابيض به وسموا صوت الفرس صهيلا وصوت
الحمار نهيقا وصوت الكلب نباحا وايضا فالقارورة انما سميت بهذا
الاسم لاجل الاستقرار ثم ان ذلك المعنى حاصل في الحياض والانهار
مع انها لا تسمى بذلك والخمر انما سميت بهذا الاسم لمخامرتها العقل ثم
المخامرة حاصلة في الافيون وغيره ولا يسمى خمرا والجواب عن الاول
انه ليس في الاية انه تعالى علم ادم الاسما توقيفا فيجوز ان يكون علم
البعض توقيفا والبعض تنبيها بالقياس ولانه يجوز ان يدرك ادم
وعلمها توقيفا ونحن نعلمها قياسا كما ان جهات القبلة قد تدرك
حسا وقد تدرك اجتهادا • وعن الثاني انا ندعي انه نقل الينا بالتواتر
عن اهل اللغة انهم جوزوا القياس الاترى ان جميع كتب النحو والتصريف
والاشتقاق مملوة من الاقيسة واجمعت الامة على وجوب الاخذ
بتلك الاقيسة فانه لا نزاع انه لا يمكن تفسير القران والاخبار الا بتلك

القوانين فكان ذلك اجماعا معلوما بالتواتر وعن الثالث ما قدمنا
انا نفسر العلة بالمعرف لا بالداعي ولا بالمناسب وحينئذ لا يقدح عدم
المناسبة فيه • وعن الرابع ان اقصى ما في الباب انهم ذكروا صورا لا
يجري فيها القياس وذلك لا يقدح في العمل بالقياس كما ان النظام
لما ذكر صورا كثيرة في الشرع لا يجري القياس فيها لم يدل ذلك على
المنع من القياس في الشرع • المسألة الثالثة المشهور انه لا يجوز اجرا القياس
في الاسباب والدليل عليه انا اذا قسنا اللواط على الزنا مثلا في كونه
موجبا للحد فاما ان يقول ان كون الزنا موجبا للحد لاجل وصف
مشترك بينه وبين اللواط واما ان لا نقول ذلك فان كان الاول
كان الموجب للحد هو ذلك المشترك وحينئذ يخرج الزنا واللواط
عن كونهما موجبين للحد لان الحكم لما استند الى القدر المشترك
استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما فاذن
شرط القياس بقاحكم الاصل والقياس في الاسباب ينافي بقاحكم
الاصل بخلاف القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل
لا ينافي كونه معللا بالقدر المشترك بينه وبين الفرع واما ان قيل
كون الزنا موجبا للحد ليس لاجل وصف مشترك بينه وبين اللواط
استحال قياس اللواط عليه لانه لا بد في القياس من الجامع فان قلت

الجامع بين الموضعين لا يكون له تاثير في الحكم بل تاثيره في علية الوصفين
واما الحكم فانما يحصل من الوصفين قلت هذا باطل لان ما صلح
لعلية العلة كان صالحا لعلية الحكم فلا حاجة حينئذ الى الواسطة •
المسألة الرابعة الحكم الذي يطلب اثباته بالقياس اما النفي الاصلي
او الحكم الثبوتي المعلوم او المظنون فلنتكلم في هذه الثلثة فنقول
اختلفوا في ان النفي الاصلي هل يمكن التوصل اليه بالقياس ام لا بعد
اتفاقهم على ان استصحاب حكم العقل كاف فيه والحق انه
يستعمل فيه قياس الدلالة لا قياس العلة اما قياس الدلالة فهو ان
يستدل بعدم اثار الشي وعدم خواصه على عدمه • واما تعذر قياس
العلة فلان الانتفا الاصلي حاصل قبل الشرع فلا يجوز تعليله بوصف
يوجد بعد ذلك • ولقايل ان يقول علة الشرع لا معنى لها الا المعرف
وتاخير الدليل عن المدلول جايز • واعلم ان هذا الكلام يختص بالعدم
فاما الاعدام فانه حكم شرعي يجري فيه القياسان • واما الذي
طريقه العلم فقد اختلفوا في انه هل يجوز استعمال القياس فيه وعندي
ان هذا الخلاف لا ينبغي ان يقع في الجواز الشرعي فانه لو امكن تحصيل
اليقين بعلة الحكم ثم تحصيل اليقين بان تلك العلة حاصلة في هذه الصورة
لحصل العلم اليقيني بان حكم الفرع مثل حكم الاصل بل البحث ينبغي ان يقع

في انه هل يمكن تحصيل هذين اليقينين في الاحكام الشرعية ام لا واما
الذي طريقه الظن فلا نزاع في جواز استعمال القياس فيه • المسألة الخامسة
اختلفوا في انه هل يمكن اثبات اصول العبادات بالقياس ام لا فقال
الجبائي والكرخي لا يجوز وبنى الكرخي لا يجوز اثبات الصلوة بايما
الحاجب بالقياس واعلم ان هذا الخلاف يمكن حمله على وجهين الاول
ان يقال الصلوة بايما الحاجب لو كانت مشروعة لوجب على النبي
عليه السلام ان يبينها بيانا شافيا وينقله اهل التواتر الينا حتى يصير ذلك
معلوما لنا قطعا فلما لم يكن كذلك علمنا ان القول بها باطل
والثاني ان يقال لا ندعي انها لو كانت مشروعة لحصل العلم
بها يقينا ولكنا مع ذلك نمنع من استعمال القياس فيه اما الاول
فهو باطل بالوتر فانه عندهم واجب مع انه لم يعلم وجوبه قطعا •
فان قلت اذا جوزت في ذلك ان لا يبلغ مبلغ التواتر فلعله
عليه السلام اوجب صوم شوال ولم ينقل ذلك بالتواتر • قلت
المعتمد في نفيه الاجماع • واما الثاني فتحكم محض لانه اذا جاز
الاكتفا فيه بالظن فلم لا يكتفى بالقياس ثم انا نستدل على جوازه
بعموم قوله تعالى فاعتبروا وبما انه يفيد ظن الضرر فيكون العمل
به واجبا • المسألة السادسة مذهب الشافعي رضي الله عنه انه يجوز

اثبات المقدرات والكفارات والحدود والرخص بالقياس وقال
ابو حنيفة واصحابه رحمة الله عليهم لا يجوز وحاصل الخلاف
انه هل في الشريعة جملة من المسايل نعلم انه لا يجوز استعمال القياس
فيها او ليس كذلك بل يجب البحث عن كل مسلة مسلة انه هل يجري
القياس فيها ام لا لنا التمسك بعموم قوله تعالى فاعتبروا وباطلاق
قول معاذ اجتهد مع ان الرسول عليه السلم صوبه على الاطلاق وقد
ثبت انه يجب العمل بالضرر المظنون فان ادعوا انه لا يمكننا وجدان
العلة في هذه المسايل فذلك انما يظهر بالبحث عن كل واحد من هذه
المسايل فان وجدنا العلة فيها صح القياس والا فلا ولكن هذا المعنى غير
مختص بهذه المسايل بل كل مسلة لا نجد العلة فيها تعذر علينا القياس
واعلم ان الشافعي رضي الله عنه ذكر مناقضاتهم في هذا الباب
فقال اما الحدود فقد كثرت اقيستهم فيها حتى تعدوها الى
الاستحسان فانهم زعموا في شهود الزوايا وهم الشاهدون عليه بالزنا
في الزوايا مختلفة ان المشهود عليه يجب رجمه بالاستحسان مع انه
خلاف العقل فلان نعمل فيه بما يوافق العقل كان اولى واما الكفارات
فقد قاسوا الافطار بالاكل على الافطار بالوقاع وقاسوا قتل الصيد
ناسيا على قتله عامدا مع تقييد النص بالعمد في قوله تعالى ومن قتله منكم

متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فان قلت ليس هذا قياسا وانما هو استدلال
على موضع الحكم بحذف الفوارق الملغاة قلت انكم ما لم تثبتوا ان
الحكم في الاصل يجب ان يكون معللا وان العلة اما الذي به الاشتراك
بين الاصل والفرع او الذي به الامتياز وباطل ان لا يكون معللا وباطل
ان يكون معللا بما به الامتياز فوجب التعليل بما به الاشتراك ويلزم
من حصول ذلك المعنى في الفرع حصول الحكم فيه فهذا نفس القياس
واستخراج العلة بطريق السبر والتقسيم واما المقدرات فقد قاسوا
فيها حتى انهم ذهبوا الى تقديراتهم في الدلو والبير واما الرخص فقد
قاسوا فيها وبالغوا فان الاقتصار على الاحجار في الاستنجا من اظهر
الرخص ثم حكموا بذلك في كل النجاسات نادرة كانت او معتادة
وانتهوا فيها الى نفي ايجاب استعمال الاحجار وقالوا ايضا العاصي بسفره
يترخص فاثبتوا الرخصة بالقياس مع ان القياس ينفيها لان الرخصة
اعانة والمعصية لا تناسب الاعانة احتج الخصم بقوله عليه السلام ادروا
الحدود بالشبهات والقياس لا يفيد القطع فيحصل الشبهة واما المقدرات
فكالنصب في الزكوة والمواقيت في الصلوة وقالوا العقول لا تهتدي
اليها واما الرخص فقالوا انها منح من الله تعالى فلا يعدل بها عن
مواضعها واما الكفارات فلانها على خلاف الاصل لكونها منقية

بالنص النافي للضرر والجواب عنها انها تشكل بالمسايل التي ذكرها
الشافعي رضي الله عنه ثم نقول هذه الادلة خصت بخبر الواحد فانه
يجوز اثبات هذه الاشيا بخبر الواحد مع انه لا يفيد العلم وما لاجله صار
خبر الواحد مختصا بها قايم في القياس الخاص فوجب تخصيصها بالقياس
المسلة السابعة قال الشيخ ابو اسحق الشيرازي رحمه الله ما طريقه
العادة والخلقة كاقل الحيض واكثره واقل النفاس واكثره لا يجوز
اثباته بالقياس لان اسبابها غير معلومة لا قطعا ولا ظاهرا فوجب
الرجوع فيها الى قول الصادق المسلة الثامنة الامور التي لا يتعلق
بها عمل لا يجوز اثباتها بالقياس كقران النبي عليه السلم وافراده و
دخوله مكة صلحا او عنوة فان مثل هذه الامور يطلب ليعرف
لا ليعمل بها ولا يجوز الاكتفا فيها بالظن المسلة التاسعة
القياس اذا ورد بخلاف النص فالنص اما ان يكون متواترا او احادا فان
كان متواترا فالقياس ان نسخه كان مردودا وان خصصه فقد
ذكرنا الخلاف فيها في باب العموم وان كان احادا فهو ما اذا ورد
خبر الواحد على خلاف القياس وقد شرحنا الحال فيه في باب الخبر
المسلة العاشرة يجوز التعبد بالنصوص في كل الشرع فانه
يمكن ان ينص الله تعالى على احكام الافعال على الجملة ويدخل تفصيلها

فيها كما اذا نص على حرمة الربوا في كل مطعوم فيدخل فيه كل مطعوم
واما التعبد بالقياس في الاصل فمحال لان القياس لا يصح الا بعد ثبوت
الحكم في الاصل لكن احكام الاصول شرعية لان العقل لا يدل
الا على البراة الاصلية فما عداها لا تثبت الا بالشرع فلو كانت تلك
الاحكام مثبتة بالقياس لزم الدور وهو محال الباب الثاني
في شرايط الاصل اعلم ان الحكم في المقيس عليه اما ان يكون
على وفق قياس الاصول او على خلاف قياس الاصول فلنذكر حكم كل
واحد من هذين القسمين ثم نذكر ما ظن انه شرط في هذا الباب مع انه
ليس بشرط القسم الاول في شرايط الاصل اذا كان حكمه على
وفق قياس الاصول وهي ستة الاول ثبوت حكم الاصل لان
القياس عبارة عن تشبيه الفرع بالاصل في الحكم وذلك لا يمكن الا
بعد ثبوت الحكم في الاصل الثاني ان يكون الطريق الى معرفة
ذلك الحكم سمعيا وهذا ظاهر على مذهبنا في ان جميع الاحكام لا تعرف
الا بالسمع اما على مذهب من يثبت هذه الاحكام عقلا فقد احتجوا
عليه بانه لو كان ذلك الطريق عقليا لكانت معرفة ثبوت الحكم في الفرع
عقلية فكان القياس عقليا لا سمعيا وهذا ضعيف لان ثبوت الحكم
في الفرع يتوقف على ثبوت الحكم في الاصل وعلى كون ذلك الحكم

معللاً بالوصف الفلاني وعلى حصول ذلك الوصف في الفرع فبتقدير ان
تكون معرفة الاولى عقلية يحتمل ان تكون الباقيتان سمعيتين وحينئذ
لا يمكن معرفة الحكم في الفرع الا بمقدمات سمعية والمبني على السمعي
سمعي فيكون ثبوت الحكم في الفرع سمعياً. الثالث ان لا يكون
طريق ثبوت الحكم في الاصل هو القياس لان العلة التي يلحق بها الاصل
القريب الاصل البعيد اما ان تكون هي التي بها يلحق الفرع بالاصل القريب
او غيرها فان كان الاول امكن رد الفرع الى الاصل البعيد فيصير
ذلك الاصل القريب لغواً وان كان الثاني لزم تعليل حكم الاصل القريب
بعلتين وهذا محال. اما اولاً فلانا بينا ان تعليل الحكم الواحد بعلتين
مستنبطتين محال واما ثانياً فلانه لا يمكننا اثبات الحكم في
الاصل القريب الا بان نتوصل اليه بالعلة الموجودة في الاصل البعيد
ومتى توصلنا الى ثبوته بتلك العلة امتنع تعليله بالعلة الموجودة في
الفرع لان تلك العلة انما عرفت بعد ان عرف تعليل الحكم بعلة اخرى
ومتى عرف ذلك كانت العلة الثانية عديمة الاثر فيكون التعليل
بها ممتنعاً. الرابع ان لا يكون الدليل الدال على حكم الاصل
دليلاً بعينه على حكم الفرع والا لم يكن جعل احدهما اصلاً والآخر فرعاً
اولى من العكس. الخامس لا بد وان نظهر كون ذلك الاصل معللاً

بوصف معين لان رد الفرع اليه لا يصح الا بهذه الواسطة.
السادس قالوا يجب ان لا يكون حكم الاصل متأخراً عن حكم الفرع
وهو كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية لان التعبد بالتيمم
انما ورد بعد الهجرة والحق ان يقال لو لم يوجد على حكم الفرع دليل
الا ذلك القياس لم يجز تقدم الفرع على الاصل لان قبل هذا الاصل
لزم ان يقال كان الحكم حاصلاً من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق
او ما كان حاصلاً البتة فيكون ذلك كالنسخ واما ان وجد قبل
ذلك دليل اخر سوى القياس يدل على ذلك الحكم جاز فان ترادف
الادلة على المدلول الواحد غير محال. القسم الثاني اذا كان للحكم
في المقيس عليه خلاف قياس الاصول فقال قوم من الشافعية والحنفية
يجوز القياس عليه مطلقاً وقال الكرخي لا يجوز الا لاحدى خلال ثلث
احدها ان يكون قد نص على علة ذلك الحكم لان النص عليه
كالتصريح بوجوب القياس عليه وثانيها ان تجمع الامة على تعليله وان
اختلفوا في تعليله فلا يجوز القياس وثالثها ان يكون القياس عليه موافقاً
للقياس على اصول اخر والحق ان يقال ما ورد بخلاف قياس الاصول
اما ان يكون دليله مقطوعاً به او غير مقطوع به فان كان مقطوعاً
به كان اصلاً بنفسه لان مرادنا بالاصل في هذا الموضع هذا

وكان القياس عليه كالقياس على غيره فوجب ان لا يرجح المجتهد
بين القياسين بل يكون انه اذا لم يمنع العموم من قياس يخصصه فاولى
ان يكون القياس على العموم مانعاً من قياس يخالفه لان العموم اقوى
من القياس على العموم. احتج الخصم بان الخبر يخرج من القياس
ما ورد فيه وما عداه باق على قياس الاصول. والجواب
انه اذا خرج ما ورد فيه ودلت امارة على علته اقتضى اخراج ما شاركه
في تلك العلة ثم ليس بان لا نخرج لشبهه بالاصول باولى من ان نخرج
لشبهه بالمنصوص عليه. اما اذا كان غير مقطوع به فاما ان
يكون علة حكمه منصوصة او لا تكون منصوصة فان لم تكن
منصوصة ولا كان القياس عليه اقوى من القياس على الاصول
فلا شبهة في ان القياس على الاصول اولى من القياس عليه لان القياس
على ما طريق حكمه معلوم اولى من القياس على ما طريقه غير معلوم
وان كانت منصوصة فالاقرب انه يستوي القياسان لان القياس
على الاصول يختص بان طريق حكمه معلوم وان كانت علة حكمه
غير معلومة وهذا القياس طريق حكمه مظنون وعلته معلومة وكل
واحد منهما قد اختص بحظ من القوة. القسم الثالث فيما جعل
شرطاً في هذا الباب مع انه ليس بشرط وهو ثلثة. الاول زعم عثمان البتي

انه لا يقاس على الاصل حتى تقوم دلالة على جواز القياس عليه وهذا
باطل من ثلثة اوجه. احدها ان عموم قوله تعالى فاعتبروا ينفي هذا
الشرط. وثانيها انا اذا ظننا كون الحكم في الاصل معللاً بوصف
ثم ظننا او علمنا حصوله في الفرع حصل ظن ان حكم الفرع مثل حكم
الاصل والعمل بالظن واجب. وثالثها ان الصحابة حين استعملوا
القياس في مسئلة الحرام والجد وغيرهما لم يعتبروا ذلك الشرط. الثاني
زعم بشر المريسي ان شرط الاصل انعقاد الاجماع على كون حكمه
معللاً او ثبوت النص على عين تلك العلة وعندنا ان هذا الشرط
غير معتبر والدليل عليه الوجوه الثلثة المذكورة. الثالث قال
قوم الاصل المحصور بالعدد لا يجوز القياس عليه حتى قالوا في قوله عليه
السلام خمس يقتلن في الحل والحرم لا يقاس عليه والحق جوازه للوجوه
الثلثة. احتجوا بان تخصيص ذلك القدر بالذكر يدل على نفي
الحكم عما عداه وايضاً جواز القياس عليه يبطل ذلك الحصر. الجواب
يبطل ذلك بجواز القياس على الاشياء الستة في تحريم ربوا الفضل
وهذا ايضاً دليل في اول المسئلة والله اعلم. الباب الثالث
في الفرع وشرطه ان يوجد فيه مثل علة الحكم في الاصل من غير
تفاوت البتة لا في الماهية ولا في الزيادة والنقصان لان القياس

عبارة عن تعدية الحكم من محل الى محل والتعدية لا تحصل الا اذا
كان الحكم المثبت في الفرع مثل المثبت في الاصل • فان قلت
هذا يقتضي ان لا يكون قياس العكس حجة • قلت قد بينا في اول
كتاب القياس ان قياس العكس عبارة عن التمسك بنظم التلازم
ابتداء ثم اثبات مقدمته الشرطية بقياس الطرد • اما الامور التي
اعتبرها قوم في الفروع مع انها ليست معتبرة فهي ثلثة الاول
قال بعضهم يجب ان يكون حصول العلة في الفرع معلوما لا مظنونا
وهذا باطل للنص والحكم والمعقول اما النص فهو ان عموم قوله
تعالى فاعتبروا يقتضي حذف هذا الشرط • واما الحكم فهو ان
الزنا والسرقة اذا ظهرا عند القاضي يقضي بوجوب الحد مع انه
لم يعلم وجود الزنا لان الطريق اليه شهادة الشهود وهي لا تفيد
العلم واما المعقول فلانه اذا حصل ظن كون الحكم معللا بذلك
الوصف ثم حصل ظن ثبوت ذلك الوصف في الفرع حصل ظن ان
الحكم في الفرع مثل الحكم في الاصل والعمل بالظن واجب مطلقا على
ما بيناه • الثاني قال ابو هاشم الحكم في الفرع يجب ان يكون مما
ثبت جملة حتى يدل القياس على تفصيله ولولا ان الشرع ورد بميراث
الجد والا لما استعملت الصحابة رضي الله عنهم القياس في توريثه مع الاخوة

وهذا باطل لان ادلة القياس تحذف هذا القيد • الثالث ان لا يكون
الفرع منصوصا عليه وهو على قسمين لان الحكم الذي دل النص عليه
اما ان يكون مطابقا للحكم الذي دل القياس عليه او منافيا فان كان
الاول جاز استعمال القياس فيه عند الاكثرين لان ترادف الادلة على
المدلول الواحد جائز ومنعه بعضهم استدلالا بان معاذا انما عدل
الى الاجتهاد بعد فقدان النص فدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده
وايضا فالدليل ينفي جواز العمل بالقياس لكونه اتباعا للظن وان الظن
لا يغني من الحق شيئا ترك العمل به فيما اذا لم يوجد النص للضرورة فيبقى
حال وجود النص على مقتضى الاصل • والجواب عن الاول ان قصة
معاذ دالة على ان التمسك بالقياس عند فقدان النص جائز فاما عند
وجود النص فليس فيه دليل على جوازه ولا على بطلانه • وعن الثاني
ما تقدم مرارا من ان العمل بالقياس ليس على خلاف الدليل • خاتمة
لهذا الباب هاهنا نوع اخر من القياس يستعمله اهل الزمان وهو ان
يقال لو ثبت الحكم في الفرع لثبت في الاصل لانه بتقدير ثبوته في الفرع
وجب ان يكون ثبوته لاجل المعنى الفلاني لمناسبته واقتران الحكم
به وذلك المعنى حاصل في الاصل فيلزم ثبوت الحكم فيه فثبت ان
الحكم لو ثبت في الفرع لثبت في الاصل فلما لم يثبت في الاصل فوجب ان لا يثبت

في الفرع • ويمكن ان نذكر ذلك على وجه آخر اشد تلخيصا وهو ان يقال
ثبوت الحكم في الفرع يفضي الى محذور فوجب ان لا يثبت انما قلنا
انه يفضي الى محذور لانه لو ثبت الحكم في الفرع لكان اما ان يكون معللا
بهذا الوصف الذي يشترك الاصل والفرع فيه او لا يكون معللا به
فان كان الاول لزم النقض وانه غير ثابت في الاصل وان كان الثاني
لزم النقض لان المناسبة والاقتران دليل العلية فحصولهما بدون
العلية يوجب النقض وهذا آخر كلامنا في القياس وبالله التوفيق •

## الكلام في التعادل والترجيح

وهو مرتب على اربعة اقسام
القسم الاول في التعادل وفيه مسئلتان المسئلة الاولى
اختلفوا في انه هل يجوز تعادل الامارتين فمنع الكرخي منه مطلقا
وجوزه الباقون ثم المجوزون اختلفوا في حكمه عند وقوعه
فعند القاضي ابي بكر منا وابي علي وابي هاشم من المعتزلة حكمه
التخيير وعند بعض الفقهاء حكمه انهما يتساقطان ويجب الرجوع
الى مقتضى العقل والمختار ان نقول تعادل الامارتين اما ان يقع
في حكمين متنافيين والفعل واحد فهو كتعارض الامارتين على
كون الفعل قبيحا ومباحا وواجبا واما ان يكون في فعلين متنافيين
والحكم واحد وهو نحو وجوب التوجه الى جهتين غلب على ظنه

انهما جهتا القبلة • اما القسم الاول فهو جائز في الجملة لكنه غير واقع
في الشرع اما انه جائز في الجملة فلانه يجوز ان يخبرنا رجلان بالنفي والا
ثبات ويستوي فيه عدالتهما وصدق لهجتهما بحيث لا يكون لاحدهما
مزية على الاخر • واما انه في الشرع غير واقع فالدليل عليه انه لو
تعادلت امارتان على كون هذا الفعل محظورا او مباحا فاما ان
يعمل بهما معا او يتركا معا او يعمل باحدهما دون الثانية والاول محال
لانه يقتضي كون الفعل الواحد في الوقت الواحد من الشخص الواحد
محظورا مباحا وهو محال والثاني ايضا محال لانهما لما كانا في نفسهما
بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما عبثا والعبث غير جائز على
الله تعالى واما الثالث وهو ان يعمل باحدهما دون الاخرى فاما
ان يعمل باحداهما على التعيين او لا على التعيين والاول باطل لانه ترجيح
من غير مرجح فيكون ذلك قولا في الدين بمجرد التشهي وانه غير جائز
والثاني ايضا باطل لانا اذا خيرناه بين الفعل والترك فقد اجزنا له
الفعل فيكون هذا ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر
وذلك هو القسم الذي تقدم ابطاله فثبت ان القول بتعادل الامارتين
في حكمين متنافيين والفعل واحد يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فوجب
ان يكون باطلا • فان قيل لم لا يجوز العمل باحدى الامارتين

على الغير اما لانها احوط او لانها اخذ بالاقل سلمنا ذلك فلم لا يجوز
ان يكون مقتضى التعادل هو التخيير قوله القول بالتخيير اباحة
للفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة قلنا لا نسلم ان القول
بالتخيير اباحة بيانه انه يجوز ان يقول الله تعالى انت مخير في الاخذ
بامارة الاباحة وبامارة الحظر الا انك متى اخذت بامارة الاباحة
فقد ابحت لك الفعل وان اخذت بامارة الحرمة فقد حرمت الفعل
عليك فهذا لا يكون اذنا في الفعل والترك مطلقا بل اباحة له
في حال وحظر في حال اخرى ومثاله في الشرع ان المسافر مخير بين
ان يصلي اربعا فرضا وبين ان يترك ركعتين فالركعتان واجبتان
ويجوز تركهما بشرط ان يقصد الرخص وايضا من استحق اربعة دراهم
على غيره فقال تصدقت عليك بدرهمين ان قبلت وان لم يقبل في
اتيت بالاربعة ملت الاربعة عن الدين الواجب فان شا قبل الصدقة
واتى بدرهمين وان شا اتى بالاربعة عن الواجب فكذا في مسئلتنا
اذا سمع قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين حرم عليه الجمع بين
المملوكتين وانما يجوز له الجمع اذا قصد العمل بموجب الدليل الثاني
وهو قوله تعالى الا ما ملكت ايمانكم كما قال عثمان رضي الله عنه
احلتهما اية وحرمتهما اية سلمنا ذلك لكن هذه الدلالة انما تتم

عند تعارض امارة الحظر والاباحة اما عند تعارض امارة الحظر والا
باحة اذا قلنا بالتخيير لم يلزم ترجيح احداهما على الاخرى فدليلكم على
امتناع التعادل غير متناول لكل الصور سلمنا فساد القول بالتخيير
فلم لا يجوز التساقط قوله لانه عبث قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان تقال
ان لله تعالى فيه حكمة خفية لا نطلع عليها وايضا هب ان التعادل
في نفس الامر ممتنع لكن لا نزاع في وقوع التعادل بحسب اذهاننا فاذا
جاز ان لا يكون التعادل الذهني عبثا فلم لا يجوز ان لا يكون التعادل
الخارجي عبثا ايضا ثم ما ذكرتموه يشكل بما اذا افتى مفتيان احدهما
بالحل والاخر بالحرمة واستويا في ظن المستفتي ولم يوجد الرجحان فانهما
بالنسبة الى العامي كالامارة والجواب قوله يعمل باحدهما لانه
احوط او لانه اقل قلنا ان جاز الترجيح بما بين الجهتين فوجوده
ينافي التعادل وان لم يجز فقد بطل كلامك قوله لم قلت ان التخيير
اباحة قلنا لان المحظور هو الذي منع من فعله والمباح هو الذي لم
يمنع من فعله فاذا حصل الاذن في الفعل فقد ارتفع الحجر فلا يبقى الحظر
البتة ولا معنى للاباحة الا ذاك قوله ذلك الفعل محظور بشرط
ان ياخذ بامارة الحظر ومباح بشرط ان ياخذ بامارة الاباحة قلنا
هذا باطل من وجهين الاول وهو ان امارة الاباحة وامارة الحظر

اما ان تقوما على ذات الفعل وماهيته باعتبار واحد او ليس كذلك
بل تقوم امارة الاباحة على الفعل المقيد بقيد آخر فان كان الثاني
كان ذلك مغايرا لهذه المسألة التي نحن فيها لان هذه المسألة هي ان
تقوم الامارتان على اباحة شي واحد وحظره وعلى التقدير الذي قالوه
قامت امارة الاباحة على شي واحد وامارة الحظر على شي آخر فانهم لما
قالوا عند الاخذ بامارة الحرمة يحرم الفعل عليه فمعناه ان امارة الحرمة
قائمة على حرمة هذا الفعل حال الاخذ بامارة الحرمة وامارة الاباحة
قائمة على اباحة هذا الفعل حال ~~الاخذ~~ بامارة الحرمة فالامارتان
انما قامتا على شيئين متنافيين غير متلازمين لا على شي واحد وكلامنا في
قيام الامارتين على حكمين متنافيين في شي واحد لا في شيئين واذا ابطل
هذا القسم ثبت القسم الاول وهو ان امارة الحظر وامارة الاباحة
قامتا على ذات الفعل وماهيته باعتبار واحد فاذا رفعنا الحجر
عن ماهية الفعل كان ذلك اباحة فيكون ترجيحا لاحدى الامارتين
بعينها وان لم يرفع كان ذلك حظرا فيكون ترجيحا للامارة الاخرى
بعينها الوجه الثاني في الجواب ان نقول ما المراد بالاخذ باحدى
الامارتين ان عنيتم بهذا الاخذ اعتقاد رجحانها فهذا باطل لانها اذا لم
تكن راجحة كان اعتقاد رجحانها جهلا وايضا فنفرض الكلام فيما اذا

عدم

حصل العلم بانه لا رجحان ففي هذه الصورة يمتنع حصول اعتقاد الرجحان
وان عنيتم بهذا الاخذ العزم على الاتيان بمقتضاها فذلك العزم اما ان
يكون عزما جزما بحيث يتصل بالفعل لا محالة او لا يكون كذلك فان
كان الاول كان الفعل في ذلك الوقت واجب الوقوع فيمتنع ورود
الاباحة والحظر لانه يكون ذلك اذنا في ايقاع ما يجب وقوعه او منعا
عن ايقاع ما يجب وقوعه وان كان الثاني وهو ان يكون العزم عزما
فاترا ففيها هنا يجوز له الرجوع لانه اذا عزم عزما فاترا على الترك فلو
اراد الرجوع عن هذا العزم وقصد الاقدام على الفعل جاز له ذلك فعلمنا
ان ما قالوه فاسد قوله هذه الدلالة لا تطرد عند تعارض امارتي الوجوب
والحظر قلنا لا قائل بالفرق وايضا فالاباحة منافية للوجوب والحظر
فعند تعادل امارتي الوجوب والحظر لو حصلت الاباحة لكان ذلك
قولا بنفيهما واثباتا لحكم لم يدل عليه دليل اصلا قوله لم لا يجوز
ان يكون في التساقط حكمة خفية قلنا لان المقصود من وضع الا
مارة ان يتوسل بها الى المدلول فاذا كان هو في ذاته بحيث
يمتنع التوسل به الى الحكم كان خاليا عن المقصود الاصلي منه ولا معنى
للعبث الا ذلك وهذا بخلاف التعارض في افكارنا لان الرجحان لما
كان حاصلا في نفس الامر لم يكن وضعه عابثا بل غايته انا لقصورنا

ونقصير نا ما انتفعنا به انما اذا كان الرجحان مفقودا في نفس
الامر كان الواضع عابثا • اما القسم الثاني وهو تعادل الامارتين
في فعلين متنافيين والحكم واحد فهذا جايز ومقتضاه التخيير والدليل
على جوازه ووقوعه في صور احداها قوله عليه السلام في زكوة الابل
في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فمن ملك مايتين
فقد ملك اربع خمسينات وخمس اربعينات فان اخرج الحقاق
فقد ادى الواجب اذ عمل بقوله في كل خمسين حقة وان اخرج بنات
اللبون فقد عمل بقوله في كل اربعين بنت لبون وليس احد اللفظين
اولى من الاخر فيتخير • وثانيها من دخل الكعبة فله ان يستقبل
اي جانب منها شا لانه كيف فعل فهو مستقبل شيا من الكعبة
وثالثها ان الولي اذا لم يجد من اللبن الا ما يسد رمق احد رضيعيه
ولو قسمه عليهما او منعهما لماتا ولو اطعم احدهما مات الاخر فها هنا
هو مخير بين ان يطعم هذا فيهلك ذاك او ذاك فيهلك هذا ولا سبيل
الا التخيير • ورابعها ان ثبوت الحكم في الفعلين المتنافيين نفس
ايجاب الضدين وذلك يقتضي ايجاب فعل كل واحد منهما بدلا عن
الاخر • واحتج الخصم على فساد التخيير بان امارة وجوب كل واحد
من الفعلين اقتضت وجوبه على وجه لا يسع الاخلال به والتخيير بينه

وبين ضده يسوغ الاخلال به فالقول بالتخيير مخالف لمقتضى الامارتين
معا • والجواب اما امارة وجوب الفعل فمقتضى وجوبه فقط
واما المنع من الاخلال به على كل حال فموقوف على عدم الدلالة
على قيام غيره مقامه واذا كان كذلك لم يكن التخيير مخالفا
لمقتضى الامارتين • فرع هذا التعادل ان وقع للانسان في عمل
نفسه كان حكمه فيه التخيير وان وقع للمفتي كان حكمه ان يخير
المستفتي في العمل بايهما شا كما يلزمه ذلك في امر نفسه وان وقع
للحاكم وجب عليه التعيين لان الحاكم نصب لقطع الخصومات
فلو خير الخصمين لم ينقطع خصومتهما لان كل واحد منهما يختار
الذي هو موافق له وليس كذلك حال المفتي • فان قلت
فهل للحاكم ان يقضي في الحكومة بحكم احدى الامارتين اذا كان
قد قضى فيها من قبل بالامارة الاخرى • قلت لا يمتنع ذلك عقلا
كما يجوز لمن استوى عنده جهتا القبلة ان يصلي مرة الى جهة ومرة
الى جهة اخرى الا انه منع منه دليل شرعي وهو ما روي انه عليه
الصلوة والسلام قال لابي بكر رضي الله عنه لا تقض في شي واحد
بحكمين مختلفين واما ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قضى في المسلة
الحمارية بحكمين وقال ذاك على ما قضينا وهذا على ما نقضي فيجوز ان يكون

ذاك ليس لتعادل الامارتين بل لانه ظن في المرة الاولى قوة تلك الامارة
وفي المرة الثانية قوة هذه الامارة • المسلة الثانية اذا نقل
عن المجتهد قولان فاما ان يوجد له في المسلة قولان في موضع واحد
او في موضعين فان وجد القولان في موضعين بان يقول في كتاب
بتحريم شي وفي كتاب اخر بتحليله فاما ان نعلم التاريخ او لا نعلم فان
علم التاريخ فالثاني منهما رجوع عن الاول وان لم يعلم التاريخ حكي
عنه القولان ولا يحكم عليه بالرجوع الى احدهما بعينه • وان وجد
عنه القولان في موضع واحد بان يقول في المسلة قولان فاما ان
يقول عقيب هذا القول ما يشعر بتقوية احدهما فيكون ذلك قولا
له لان قول المجتهد ليس الا ما ترجح عنده وان لم يقل ذلك فها هنا
من الناس من قال انه يقتضي التخيير الا انا ابطلنا ذلك وايضا فيتعذر صحته
بكون له في المسلة قول واحد وهو التخيير لا قولان بل الحق ان ذلك
يدل على انه كان متوقفا في المسلة ولم يظهر له وجه رجحان والمتوقف
في المسلة لا يكون له فيها قول واحد فضلا عن القولين اما اذا لم يعرف
قوله في المسلة وعرف قوله في نظيرها فهل يجعل قوله في نظيرها قولا
له فيها فنقول ان كان بين المسلتين فرق يجوز ان يذهب اليه
ذاهب لم يحكم بان قوله في المسلة كقوله في نظيرها لجواز ان يكون

قد ذهب الى الفرق وان لم يكن بينهما فرق البتة فالظاهر ان
قوله في احدى المسلتين قول له في الاخرى • واما الاقوال المختلفة
المحكية عن الشافعي رضي الله عنه فهي على وجوه احدها ان يكون
قد ذكر في كتبه القديمة شيا وفي كتبه الجديدة شيا اخر والناس
نقلوهما دفعة واحدة وجعلوهما قولين له فالمتاخر كالناسخ للمتقدم
وهذا النوع من التصرف يدل على علو شانه في العلم وفي الدين اما في
العلم فلانه نعرف به انه كان طول عمره مشتغلا بالطلب والبحث
والتدبر واما في الدين فلانه يدل على انه متى لاح له في الدين شي اظهره
وانه ما كان يتعصب لنصرة قوله وترويج مذهبه بل كان منتهى
مطلبه ارشاد الخلق الى سبيل الحق • وثانيها ان يكون قد ذكر
القولين في موضع واحد ونص على الترجيح كقوله في بعض ما ذكر
فيه قولين وبهذا اقول وهذا اولى وبالحق اشبه وايضا قد يفرع على
احدهما ويترك التفريع على الاخر فيعلم ان الذي فرع عليه اقوى
عنده • وايضا فربما نبه في اخر كلامه على الترجيح لكن المطالع قد لا
يتتبع كلامه الى اخره وقد يمل فلا يتنبه لموضع الترجيح • وثالثها
ان يقول في هذه المسلة قولان ولا ينبه على الترجيح البتة وها هنا
احتمالان احدهما انه قال في هذه المسلة قولان ولم يقل لي فيها

قولان فيمكن ان يكونا قولين لبعض الناس وانما ذكرهما لينبه الناظر
في كتابه على خللهما وايضاح القول فيما لكل واحد منهما وعليهما
ولانه لو لم يذكرهما فربما خطر ببال انسان وجه في قوته الا انه لا
يمكنه القول به لظنه انه قول حادث خارق للاجماع فاذا نقله
عرف ان المصير اليه ليس خرقا للاجماع ثم جا الناقل فجعلهما قولين
للشافعي رضي الله عنه فهذا لا يكون عيبا على الشافعي بل على الناقل
فان الشافعي لم يقل فيها قولان بل قال فيها قولان فاذا جزم
الراوي بكونهما قولين للشافعي كان العيب على الناقل وثانيهما
لعل مراد الشافعي بقوله فيها قولان ان في المسلة احتمالين يمكن ان
يقول بهما قايل وذلك اذا كان ما سوى ذينك القولين ظاهر
البطلان فاما ذانك القولان فيكونان قويين بحيث يمكن نصرة
كل واحد منهما بوجوه جلية ظاهرة ولا يقدر على تمييز الحق منهما عن
الباطل الا البالغ في التحقيق فلا جرم افردهما بالذكر دون ساير الوجوه
الممكنة وكما انه يجوز ان يقال للخمر التي في الدن انها مسكرة
والسكين الذي لم يقطع انه قاطع والمراد منه الصلاحية لا الوقوع
فكذلك هاهنا ثم انه لم يرجح احدهما على الاخر لانه لم يظهر له فيه
وجه الترجيح ونقل الشيخ ابو اسحق الشيرازي عن الشيخ ابي حامد الاسفرايني

رحمة الله عليهما انه قال لم يصح عن الشافعي رضي الله عنه قولان
على هذا الوجه الا في سبع عشرة مسلة • اقول وهذا ايضا يدل على
كمال منصبه في العلم وفي الدين اما العلم فلان كل من كان اغوص
نظرا وادق فكرا واكثر احاطة بالاصول والفروع واتم وقوفا
على شرايط الادلة كانت الاشكالات عنده اكثر • فاما المصر
على الوجه الواحد طول عمره في المباحث الظنية بحيث لا يتردد فيه
فذاك لا يكون الا من جمود الطبع وقلة الفطنة وكلال القريحة
وعدم الوقوف على شرايط الادلة والاعتراضات • واما الدين
فمن وجهين الاول انه لما لم يظهر له فيه وجه الرجحان لم يستحي
من الاعتراف بعدم العلم ولم يشتغل بالترويج والمداهنة بل صرح بعجزه
عما هو عاجز فيه وذلك لا يصدر الا عن الدين المتين كيف وقد
نقل عن عمر رضي الله عنه اعترافه بعدم العلم في كثير من المسايل
وجميع المسلمين عدوا ذلك من مناقبه وفضايله فكيف جعلوه
عيبا هاهنا • الثاني وهو انه رضي الله عنه لم يقل ابدا اني لا اعرف
هذه المسلة بل وجد مسلة واقعة بين اصلين فذكر وجه وقوعها بينهما
وكيفية اشتباههما ثم لما لم يظهر له الرجحان تركها على تلك الحالة ليكون
ذلك بعثا له على الفكر بعد ذلك وحظا لغيره من المجتهدين على طلب

الترجيح وهذا هو اللايق بالدين المتين والعقل الرصين والعلم الكامل
بل من انصف واعترف بالحق علم ان ذلك مما يدل على رجحان حاله على
حال ساير المجتهدين في العلم والدين والله اعلم • القسم الثاني
في مقدمات الترجيح وفيه مسايل المسلة الاولى الترجيح
تقوية احد الطريقين على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويطرح الاخر
وانما قلنا طريقين لانه لا يصح الترجيح بين امرين الا بعد تكامل كونهما
طريقين لو انفرد كل واحد منهما فانه لا يصح ترجيح الطريق على ما
ليس بطريق • المسلة الثانية الاكثرون اتفقوا على جواز التمسك
بالترجيح وانكره بعضهم وقال عند التعارض يلزم التخيير او التوقف
لنا وجوه الاول اجماع الصحابة على العمل بالترجيح فانهم قدموا
خبر عايشة رضي الله عنها في التقا الختانين على قول من روى الا الما
من الما وخبر من روت من ازواجه عليه السلام انه كان يصبح جنبا
على ما روى ابو هريرة ان من اصبح جنبا فلا صوم له • وقوى علي خبر
ابي بكر رضي الله عنهما فلم يحلفه وحلف غيره • وقوى ابو بكر خبر
المغيرة في ميراث الجدة لموافقة محمد بن مسلمة • وقوى عمر رضي الله
عنه خبر ابي موسى في الاستيذان بموافقة ابي سعيد الخدري •
الثاني ان الظنين اذا تعارضا ثم ترجح احدهما على الاخر كان

العمل بالراجح متعينا عرفا فيجب شرعا لقوله عليه السلام ما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن • الثالث انه لو لم يعمل بالراجح لزم العمل
بالمرجوح وترجيح المرجوح على الراجح ممتنع في بداية العقول واحتج
المنكر بامرين الاول ان الترجيح لو اعتبر في الامارات لاعتبر
في البينات في الحكومات لانه لو اعتبر لكانت العلة في اعتباره ترجيح
الاظهر على الظاهر وهذا المعنى قايم هاهنا • الثاني ان قوله تعالى
فاعتبروا وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر يقتضي الغا زيادة الظن •
والجواب عن الاول والثاني ان ما ذكرتموه دليل ظني وما
ذكرنا قطعي والظني لا يعارض القطعي • المسلة الثالثة الترجيح
لا يجري في الادلة اليقينية لوجهين الاول ان شرط الدليل
اليقيني ان يكون مركبا من مقدمات ضرورية او لازمة عنها لزوما
ضروريا اما بواسطة واحدة او بوسايط شان كل واحدة منها ذلك
وهذا لا يتاتى الا عند اجتماع علوم اربعة احدها العلم الضروري
بحقية المقدمات ما ابتدا او استنادا وثانيها العلم الضروري بصحة
تركيبها وثالثها العلم الضروري بلزوم النتيجة عنها ورابعها
العلم الضروري بان ما يلزم عن الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري
فهذه العلوم الاربعة يستحيل حصولها في النقيضين معا والا لزم القدح

في الضروريات وهو سفسطة واذا استحال ثبوتها امتنع التعارض ..
الثاني ان الترجيح عبارة عن التقوية والعلم اليقيني لا يقبل التقوية
لانه ان قارنه احتمال النقيض ولو على ابعد الوجوه كان ظنا لا علما و
ان لم يقارنه ذلك لم يقبل التقوية المسألة الرابعة اشتهر في الالسنة
ان العقليات لا يجري الترجيح فيها وهذا فيه تفصيل فانا ان لم نكلف
العوام تحصيل العلم بالمعتقدات بل قنعنا منهم بالاعتقاد الجازم على
سبيل التقليد لم يمتنع تطرق التقوية اليه . المسألة الخامسة مذهب
الشافعي رضي الله عنه حصول الترجيح بكثرة الادلة وقال بعضهم
لا يحصل ومن صور المسألة ترجيح احد الخبرين على الاخر بكثرة الرواة
لنا وجهان الاول ان الامارات متى كانت اكثر كان الظن
اقوى تعين العمل به بيان الاول من وجوه احدها ان الرواة اذا بلغوا
في الكثرة حد التواتر حصل العلم بقولهم وكلما كانت المقاربة الى ذلك
الحد اكثر وجب ان يكون اعتقاد صدقهم اقوى وثانيها ان قول
كل واحد منهم يفيد قدرا من الظن فاذا اجتمعوا استحال ان لا
يحصل الا ذلك القدر الذي كان حاصلا بقول الواحد والا فقد
اجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال فاذن لا بد من الزيادة
وثالثها ان احتراز العدد عن تعمد الكذب اكثر من احتراز الواحد

ومتى كان الظن اقوى

وكذا

وكذا الغلط والنسيان على العدد ابعد ورابعها ان احتراز العاقل
عن كذب يعرف اطلاع غيره عليه اكثر من احترازه عن كذب
لا يشعر به غيره وخامسها انا اذا فرضنا دليلين متعارضين يتساويان
في القوة في ذهننا فاذا وجد دليل اخر يساوي احدهما فمجموعهما لا بد و
ان يكون زائدا على ذلك الاخر لان مجموعهما اعظم من كل واحد منهما
وكل واحد منهما مساو لذلك الاخر والاعظم من المساوي اعظم .
وسادسها اجماع الصحابة على ان الظن الحاصل بقول الاثنين اقوى من
الظن الحاصل بقول الواحد فان الصديق رضي الله عنه لم يعمل بخبر
المغيرة في مسألة الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة وعمر رضي الله عنه لم يقبل
خبر ابي موسى حتى شهد له ابو سعيد الخدري فلولا ان لكثرة الرواة
اثرا في قوة الظن والا لما كان كذلك ثبت بهذه الوجوه ان الظن
يقوى فوجب ان يتعين به العمل وذلك لانا اجمعنا على جواز الترجيح
بقوة الدليل وجواز الترجيح بقوة الدليل انما كان لزيادة القوة
في احد الجانبين وهذا المعنى حاصل في الترجيح بكثرة الادلة بل اذا كان
الترجيح بالقوة حصلت الزيادة مع المزيد عليه ولا فرق الا ان في الترجيح
بالقوة وحدت وفي الترجيح بالكثرة حصلت الزيادة في محل والمزيد عليه
في محل اخر والعلم الضروري حاصل بانه لا اثر لذلك . الوجه الثاني

في محل واحد

في المسألة ان مخالفة كل دليل خلاف الاصل فاذا وجد في احد الجانبين
دليلان وفي الجانب الاخر دليل واحد كانت مخالفة الدليلين اكثر
محذورا من مخالفة الدليل الواحد فاشترك الجانبان في قدر المحذور
واختص احدهما بقدر زائد لم يوجد في الطرف الاخر فلو لم يحصل
الترجيح لكان ذلك التزاما لذلك القدر الزائد من المحذور من غير
معارض وانه غير جائز واحتج الخصم بالخبر والقياس اما الخبر فقوله
عليه السلام نحن نحكم بالظاهر فهذا بايه يدل على ان المعتبر اصل
الظهور وان الزيادة عليه ملغاة ترك العمل به في الترجيح بقوة الدليل
لان هناك الزيادة مع المزيد عليه حاصلان في محل والقوي حال
اجتماعهما يكون اقوى منها حال تفرقهما بخلاف الترجيح بكثرة الدليل
فان هناك الزيادة في محل والمزيد عليه في محل اخر فلا يحصل كمال القوة .
واما القياس فلانا اجمعنا على انه لا يحصل الترجيح بالكثرة في الشهادة
وفي الفتوى فكذا هاهنا وايضا اجمعنا على ان الخبر الواحد لو
عارضه الف قياس فانه يكون راجحا على الكل وذلك يدل على ان
الترجيح لا يحصل بكثرة الدلالة . والجواب ان ذلك الايما
ترك العمل به في الترجيح بالقوة فوجب ان نترك العمل به في
الترجيح بالكثرة لان المعتبر قوة الظن وهي حاصلة في الموضعين

اما قوله ان الترجيح بالقوة يحصل الزيادة والمزيد عليه في محل واحد
والاجتماع اثر قلنا نحن نعلم انه وان كان محل الزيادة مغايرا لمحل الاصل
لكن مجموعهما يؤثر في تقوية الظن فانه اذا اخبرنا مخبر عدل عن واقعة
حصل ظن ما واذا اخبرنا ثاني صار ذلك الظن اقوى واذا اخبرنا ثالث
صار اقوى ولا يزال القوة تزداد بازدياد المخبرين حتى تنتهي الى العلم فعلمنا
ان ما ذكروه من الفرق لا يقدح في كونه مقويا للظن . واما فصل
الشهادة فعند مالك رحمه الله يحصل الترجيح فيها بكثرة الشهود ثم الفرق
ان الدليل يابى اعتبار الشهادة حجة لما فيه من توهم الكذب والخطا
وتنفيذ القول على شخص مثله الا انا اعتبرنا فصلا للخصومات فوجب ان
تعتبر حجة على وجه لا يفضي الى تطويل الخصومات لئلا يعود على موضوعه
بالنقض فلو اجوزنا فيه الترجيح بكثرة العدد لزم تطويل الخصومة فانهما
اذا اقاما الشهادة من الجانبين لا على السوية كان لاحدهما ان يستمهل
القاضي لياتي بعدد اخر من الشهود فاذا امهله من اقامتها بعد انقضاء المدة
كان للاخر ان يفعل ذلك ويفضي ذلك الى ان لا ينقطع الخصومة البتة
فاسقط الشرع اعتبار الترجيح بالكثرة دفعا لهذا المحذور . واما الترجيح
بكثرة المفتين فقد جوزه بعض العلماء . واما قوله الخبر الواحد تقدم
على القياسات الكثيرة قلنا ان كانت اصول تلك القياسات

شيا واحدا فالخبر الواحد تقدم عليها وذلك لان تلك القياسات
لا تغاير الا اذا عللنا حكم الاصل في كل قياس بعلة اخرى والجمع
بين كلها محال لما عرفت انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين
مستنبطتين فاذا علمنا ان الحق منها ليس الا الواحد لم يحصل هناك كثرة
الادلة اما ان كانت اصول تلك القياسات كثيرة فلا نسلم انه
يحصل الترجيح **المسئلة السادسة** اذا تعارض الدليلان فالعمل
بكل واحد منهما من وجه اولى من العمل باحدهما دون الثاني لان
دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة لدلالته على كل مفهومه
ودلالته على كل مفهومه دلالة اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما
من وجه دون وجه فقد تركنا العمل بالدلالة التبعية واذا عملنا
باحدهما دون الثاني فقد تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك
ان الاول اولى فثبت ان العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه
اولى من العمل باحدهما من كل وجه دون الثاني اذا ظهر ذلك فنقول
العمل بكل واحد من وجه انواع ثلثة **احدها** الاشتراك في التوزيع
ان كان قبل التعارض قبل ذلك **وثانيها** ان يقتضي كل واحد
منهما احكاما فنعمل بكل واحد منهما في بعض الاحكام **وثالثها**
العامان اذا تعارضا نعمل بكل واحد منهما في بعض الصور كقوله عليه

السلام الا اخبركم بخير الشهدا قيل نعم يا رسول الله قال ان يشهد
الرجل قبل ان يستشهد وقوله عليه السلام ثم يفشوا الكذب حتى
يشهد قبل ان يستشهد فنعمل بالاول في حقوق الله تعالى وبالثاني في
حقوق العباد **المسئلة السابعة** اذا تعارض دليلان فاما ان يكونا
عامين او خاصين او احدهما عاما والاخر خاصا او كل واحد منهما
عاما من وجه وعلى التقديرات الاربعة فاما ان يكونا معلومين او
مظنونين او احدهما معلوما والاخر مظنونا وعلى التقديرات كلها فاما
ان يكون المتقدم معلوما والمتاخر معلوما او لا يكون واحد منهما
معلوما فلنذكر احكام هذه الاقسام **القسم الاول** ان يكونا
عامين فاما ان يكونا معلومين او مظنونين او احدهما معلوما والاخر
مظنونا **النوع الاول** ان يكونا معلومين فاما ان يكون التاريخ
معلوما او لا يكون فان كان معلوما فاما ان يكون المدلول
قابلا للنسخ او لا يكون فان قبله جعلنا المتاخر ناسخا للمتقدم سوا كانا
آيتين او خبرين او احدهما آية والاخر خبرا متواترا **فان قلت** فما قول
الشافعي رضي الله عنه هاهنا مع ان مذهبه ان القران لا ينسخ بالخبر
المتواتر ولا بالعكس **قلت** هذا التقسيم لا يفيد الا انه لو وقع لكان
المتاخر ناسخا للمتقدم والشافعي يقول لم يقع ذلك فليس من مقتضى هذا

التقسيم وبين قول الشافعي منافاة وان كان مدلولهما غير قابل
للنسخ فيتساقطان ويجب الرجوع الى دليل آخر هذا اذا علم تقدم احدهما
على الاخر اما اذا علم انهما تقارنا فان امكن التخيير فيهما تعين
القول به فانه اذا تعذر الجمع لم يبق الا التخيير ولا يجوز ان يرجح احدهما
على الاخر بقوة الاسناد لما عرفت ان المعلوم لا يقبل الترجيح بالرجوع
الى الحكم ايضا نحو كون احدهما حاظرا او مثبتا حكما شرعيا لانه يقتضي
طرح المعلوم بالكلية وانه غير جائز واما اذا لم يعلم التاريخ فهاهنا
يجب الرجوع الى غيرهما لانا نجوز في كل واحد منهما ان يكون هو
المتاخر فيكون هو ناسخا للاخر **النوع الثاني** ان يكونا مظنونين
فان نقل تقدم احدهما على الاخر كان المتاخر ناسخا وان نقلت
المقارنة او لم يعلم شي من ذلك وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى
وان تساويا كان التعبد فيهما التخيير **النوع الثالث** ان يكون
احدهما معلوما والاخر مظنونا فاما ان ينقل تقدم احدهما على الاخر
او لا ينقل ذلك فان نقل وكان المعلوم هو المتاخر كان ناسخا
للمتقدم وان كان المظنون هو المتاخر لم ينسخ المعلوم وان لم يعلم
تقدم احدهما على الاخر وجب العمل بالمعلوم لانه ان كان هو المتاخر
كان ناسخا وان كان هو المتقدم لم ينسخه المظنون وان كان

مقارنا كان المعلوم راجحا عليه لكونه معلوما **القسم الثاني**
من الاقسام الاربعة ان يكونا خاصين والتفصيل فيه كما في العامين
من غير تفاوت **القسم الثالث** ان يكون كل واحد عاما من
وجه خاصا من وجه كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين مع قوله او
ما ملكت ايمانكم وكما في قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها مع نهيه عليه السلام عن الصلوة في الاوقات
الخمسة المكروهة فان الاول عام في الاوقات خاص في صلوة القضا
والثاني عام في الصلوة خاص في الاوقات فهذان العمومان اما
ان يعلم تقدم احدهما على صاحبه او لا يعلم فان علم وكانا معلومين او
مظنونين او كان المتقدم مظنونا والمتاخر معلوما كان المتاخر
ناسخا للمتقدم على قول من قال العام ينسخ الخاص المتقدم لانه اذا كان
عندهم ان العام المتاخر ينسخ الخاص المتقدم فما لم يثبت كونه اعم من
اللفظ المتقدم اولى بان يكون ناسخا وان كان المتقدم معلوما
والمتاخر مظنونا لم يجز عندهم ان ينسخ الثاني الاول ووجب الرجوع فيهما
الى الترجيح فاما من يقول ان العام المتاخر يبنى على الخاص المتقدم و
الخاص المتاخر يخرج بعض ما دخل تحت العام المتقدم فاللايق بمذهبه
ان لا يقول في شي من هذه الاقسام بالنسخ بل يذهب الى الترجيح لانه ليس

تخلص كون المتاخر اخص من المتقدم حتى يخرج من المتقدم ما دخل
تحت المتاخر ٥ اما اذا لم نعلم تقدم احدهما على الاخر فان كانا
معلومين لم يجز ترجيح احدهما على الاخر بقوة الاسناد لكن يجوز
الترجيح بتضمنه احدهما من كونه محظورا او مثبتا حكما شرعيا
لان الحكم بذلك طريقه الاجتهاد وليس في ترجيح احدهما على
الاخر اطراح للاخر بخلاف ما اذا تعارضا من كل وجه فان لم نرجح
احدهما على الاخر فالحكم التخيير واما ان كانا مظنونين جاز ترجيح
كل واحد منهما على الاخر بقوة الاسناد وبما تضمنه للحكم واذا لم
نرجح فالحكم التخيير واما ان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا
جاز ترجيح المعلوم على المظنون بكونه معلوما فان ترجح المظنون
عليه بما تضمنه الحكم حتى حصل التعارض كان للحكم ما قدمناه ٥
القسم الرابع اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا فان كان معلومين
او مظنونين وكان الخاص متاخرا كان ناسخا للعام المتقدم وان
كان العام متاخرا كان ناسخا للخاص المتقدم عند الحنفية وعندنا
انه يبنى الخاص على العام وان وردا معا خص العام بالخاص اجماعا
وان جهل التاريخ فعندنا يبنى العام على الخاص وعند الحنفية يتوقف
فيه فاما ان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا فقد اتفقوا على تقديم

المعلوم على المظنون الا اذا كان المعلوم عاما والمظنون خاصا وورد
معا وذلك مثل تخصيص الكتاب والخبر المتواتر بخبر الواحد والقياس
وقد ذكرنا اقوال الناس فيهما في باب العموم والله اعلم ٥ القسم الثالث
في تراجيح الاخبار ترجيح الخبر اما ان يكون بكيفية اسناده او بوقت
وروده او بلفظه او بحكمه او بامر خارج من ذلك ٥ القول
في التراجيح الحاصلة في الاسناد واعلم ان الترجيح اما ان يقع بكثرة
الرواة او باحوالهم اما الواقع بكثرة الرواة فمن وجهين احدهما
ان الخبر الذي رواته اكثر راجح على الذي لا يكون كذلك وقد
تقدم بيانه ٥ الثاني ان يكون احد الخبرين اعلى اسنادا فانه مهما كان
الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل ومهما كان ذلك
اقل كان احتمال الصحة اظهر واذا كان اظهر وجب العمل به فعلو
الاسناد راجح من هذا الوجه لكنه مرجوح من وجه اخر وهو كونه
نادرا ٥ اما التراجيح الحاصلة باحوال الراوي فهي اما العلم او الورع
او الذكاء او الشهرة او زمان الرواية او كيفية الرواية اما التراجيح
الحاصلة بالعلم فهي على وجوه احدها ان رواية الفقيه راجحة على رواية
غير الفقيه وقال قوم هذا الترجيح انما يعتبر في خبرين مرويين
بالمعنى اما المروي باللفظ فلا والحق انه يقع به الترجيح مطلقا لان

الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع كلاما لا
يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه وسال عن مقدمته وسبب وروده
فحينئذ يطلع على الامر الذي يزول به الاشكال اما من لم يكن عالما
فانه لا يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فينقل القدر الذي سمعه وربما
كان ذلك القدر وحده سببا للضلال ٥ وثانيها اذا كان احدهما
افقه من الاخر كانت روايته راجحة لان الوثوق باحتراز الافقه
عن ذلك الاحتمال المذكور اتم من الوثوق باحتراز الاضعف
عنه وثالثها اذا كان احدهما عالما بالعربية كانت روايته راجحة
على من لا يكون كذلك لان الواقف على اللسان يمكنه من التحفظ
من مواضع الزلل ما لا يقدر عليه غير العالم به ٥ ويمكن ان يقال
بل هو مرجوح لان الواقف على اللسان يعتمد على معرفته ولا يبالغ
في الحفظ اعتمادا على خاطره والجاهل باللسان يكون خائفا فيبالغ
في الحفظ ٥ ورابعها رواية الاعلم بالعربية راجحة على رواية العالم
بها والوجه ما تقدم في الافقه ٥ وخامسها ان يكون احدهما صاحب
الواقعة فيما يروى فيكون خبره راجحا ولهذا اوجبنا الغسل بالتقاء
الختانين بحديث عائشة رضي الله عنها وعن ابيها في ذلك ورجحناه على
رواية غيرها عن النبي صلى الله عليه الماء من الماء لان عائشة كانت

اشد علما بذلك ورجح الشافعي رضي الله عنه رواية ابي رافع على
رواية ابن عباس في تزويج ميمونة رضي الله عنهم لان ابا رافع كان
السفير في ذلك فكان اعرف بالقصة ٥ وسادسها رواية من مجالسته
للعلماء اكثر راجح وسابعها رواية من مجالسته للمحدثين اكثر راجح ٥
وثامنها ان يكون طريق احد الروايتين اقوى وذلك اذا روى
ما نقل فيه التلبس كما اذا روى انه شاهد زيدا ببغداد وقت السحر والاخر
يروي انه شاهده وقت الظهر بالبصرة فطريق هذا اظهر والاشتباه على
الاول اكثر ٥ اما التراجيح الحاصلة بالورع فهي على وجوه احدها
رواية من ظهرت عدالته بالاختبار راجحة على رواية مستور الحال عند من
يقبلها وثانيها رواية من عرفت عدالته بالاختبار اولى من رواية من
عرفت عدالته بالتزكية اذ ليس الخبر كالمعاينة ٥ وثالثها رواية
من عرفت عدالته بتزكية جمع كثير اولى من عرفت عدالته بتزكية
جمع كثير اولى من رواية من عرفت عدالته بتزكية جمع قليل ٥
ورابعها رواية من عرفت عدالته بتزكية من كان اكثر بحثا عن
احوال الناس واطلاعا عليها اولى من رواية من عرفت عدالته بتزكية
من لم يكن كذلك ٥ وخامسها رواية من عرفت عدالته بتزكية
العالم الورع وسادسها رواية من عرفت عدالته بتزكية المعدل

العالم الاورع اولى من رواية من عرفت عدالته بتزكية م

مع ذكر اسباب العدالة اولى من رواية من زكاه المعدل بدون
ذكر اسباب العدالة • وسابعها المزكي اذا زكي الراوي بان عمل
بخبره كانت روايته راجحة على ما اذا زكاه وروى خبره وثامنها
رواية العدل الذي لا يكون صاحب البدعة اولى من رواية العدل
المبتدع سواء كانت تلك البدعة كفرا في التاويل او لم يكن • اما
الترجيح الحاصلة بسبب الذكا فهي على وجوه احدها رواية الاكثر
تيقظا والاقل نسيانا راجحة على رواية من لا يكون كذلك وثانيها
اذا كان احدهما اشد ضبطا لكنه اكثر نسيانا والاخر يكون اضعف
ضبطا لكنه اقل نسيانا ولم يكن قلة الضبط وكثرة النسيان بحيث
يمنع من قبول خبره على ما بينا في باب الاخبار فالاقرب التعارض •
وثالثها ان يكون احدهما اقوى حفظا لالفاظ الرسول عليه
السلام من غيره فان الحجة ليست في الحقيقة الا في كلام الرسول
عليه السلام ورابعها ان يجزم احدهما ويقول الاخر كذا قال
فيما اظن • وخامسها ان يكون الراوي قد اختلط عقله في بعض
الاوقات ثم لا يعرف انه روى هذا الخبر حال سلامة العقل وحال
اختلاطه وسادسها اذا كان احدهما احفظ للفظ الحديث والاخر
عول على المكتوب فالاول اولى لانه ابعد عن الشبهة وفيه احتمال •

اما الترجيح الحاصلة بسبب شهرة الراوي فامور احدها ان يكون
من كبار الصحابة لان دينه كما يمنعه من الكذب فكذا منصبه
العالي يمنعه عنه ولذلك كان علي رضي الله عنه يحلف الرواة وكان
يقبل رواية الصديق رضي الله عنه من غير التحليف • وثانيها التدليس
سبب المرجوحية • وثالثها صاحب الاسمين مرجوح بالنسبة الى
صاحب الاسم الواحد ورابعها رواية معروف النسب راجحة على رواية
مجهول النسب • وخامسها ان يكون في رواة احد الخبرين رجال
يلتبس اسماؤهم باسماء قوم ضعفاء ويصعب التمييز فيترجح عليه الخبر الذي
لا يكون كذلك • اما الترجيح الراجعة الى زمان الرواة فامور
احدها اذا كان قد اتفق لاحدهما رواية الحديث في زمان الصبي
وغير زمان الصبي فروايته مرجوحة بالنسبة الى رواية من لم يرو الا
في زمان البلوغ • وثانيها اذا كان احدهما قد تحمل الحديث في
الزمانين ولم يرو الا حالة البلوغ فهو مرجوح بالنسبة الى من لم يتحمل
ولم يرو الا في الكبر • وثالثها من احتمل فيه هذان الوجهان كان
مرجوحا بالنسبة الى من لم يوجد فيه ذلك • اما الترجيح الراجعة
الى كيفية الرواية فامور • احدها ان يقع الخلاف في احدهما انه موقوف
على الراوي او مرفوع الى رسول الله صلى الله عليه فالمتفق على كونه

مرفوعا اولى • وثانيها ان يكون احد الخبرين منسوبا اليه قولا
والاخر اجتهادا بان يروى انه وقع ذلك في مجلس الرسول عليه السلام
فلم ينكر عليه فالاول اولى لانه اقل احتمالا • وثالثها ان يذكر
احدهما سبب نزول ذلك الحكم ولم يذكر الاخر فيكون الاول
راجحا لانه يدل على انه كان له من الاهتمام بمعرفة ذلك الحكم
ما لم يكن للاخر ورابعها ان يروي احدهما الخبر بلفظه والاخر بمعناه
او يحتمل ان يكون قد رواه بمعناه فالاول اولى • وخامسها ان
يروي احدهما حديثا يعاضده الحديث الاول فيترجح على ما لا يكون كذلك •
وسادسها اذا انكر الراوي الاصل فقد ذكرنا فيه تفصيلا و
كيف كان فهو مرجوح بالنسبة الى ما لا يكون كذلك • وسابعها
لو قبلنا المرسل فاذا ارسل احدهما واسند الاخر فعندنا المسند اولى
وقال عيسى بن ابان المرسل اولى وقال القاضي عبد الجبار يستويان
لنا انه اذا ارسل فعدالته معلومة لرجل واحد وهو الذي يروي
عنه واذا اسند صارت عدالته معلومة للكل لانه يكون كل احد
متمكنا من البحث عن باب جرحه وعدالته ولا شك ان من لم يظهر
عدالته الا لرجل واحد يكون مرجوحا بالنسبة الى من ظهرت عدالته
لكل احد لاحتمال ان يكون قد خفي حال الرجل على انسان واحد

ولكن يبعد ان يخفى حاله على الكل فثبت ان المسند اولى احتج
المخالف بامرين الاول ان الثقة لا يقول قال الرسول ذلك
فيحكم عليه بالتحليل والتحريم ويشهد به الا وهو قاطع او كالقاطع
بذلك بخلاف ما اذا اسند الحديث وذكر الواسطة فانه لم يحكم
على ذلك الخبر بالصحة ولم يزد على حكاية ان فلانا زعم ان رسول
الله عليه السلام قال ذلك فكان الاول اقوى • الثاني روي ان
الحسن قال اذا حدثني اربعة نفر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه
بحديث تركتهم وقلت قال رسول الله فاخبر عن نفسه انه لا يستجيز
هذا الاطلاق الا عند فرط الوثوق والجواب عن الاول
ان قول الراوي قال رسول الله لا يمكن اجراؤه لانه يقتضي الجزم
بصحة خبر الواحد وهو جهل وغير جائز فوجب حمله على ان المراد
منه اني اظن ان رسول الله قال واذا كان كذلك كان الا
سناد اولى من الارسال لان في الاسناد يحصل ظن العدالة للكل وفي
الارسال لا يحصل ذلك الظن الا للواحد وهذا هو الجواب بعينه
عن الوجه الثاني • فرعان الاول لو صح رجحان المرسل
على المسند فانما يصح لو قال الراوي قال رسول الله اما اذا لم يقل
ذلك بل قال عن النبي فالاظهر انه لا يترجح لانه في معنى قوله روت

عن الرسول عليه السلام • الثاني رجح قوم بالحرية والذكورة قياسًا
على الشهادة وفيه احتمال • القول في التراجيح الراجعة الى
حال ورود الخبر وهي ثمانية الاول ان يكون احدى الاسس
او الخبرين مدنيًا والاخر مكيًا فالمدني مقدم لان الغالب في
المكيات ما كان قبل الهجرة والمدني لا محالة مقدم عليها اما
المكيات المتاخرة عن المدنيات فقليلة والقليل يلحق بالكثير
فيحصل ظن الرجحان • الثاني الخبر الذي يظهر وروده بعد قوة
الرسول عليه السلام وعلو شانه راجح على الخبر الذي لا يدل على ذلك
لان علو شانه كان في اخر امره فالخبر الوارد في هذا الوقت حصل
فيه ما يقتضي تاخره عن الاول والاولى ان يفصل فيقال ان دل
الاول على علو الشان والثاني على الضعف ظهر تقديم الاول على
الثاني اما اذا لم يدل الثاني لا على القوة ولا على الضعف فمن اين
يجب تقديم الاول عليه • الثالث ان يكون راوي احد الخبرين
متاخر الاسلام ويعلم ان سماعه كان بعد اسلامه وراوي الخبر
الثاني متقدم الاسلام فيقدم الاول لانه اظهر تاخرا والاولى
ان يفصل فيقال المتقدم اذا كان موجودا مع المتاخر لم يمتنع ان
يكون روايته متاخرة عن رواية المتاخر واما اذا علمنا انه مات

المتقدم قبل اسلام المتاخر وعلمنا ان اكثر رواية المتقدم مقدم على
رواية المتاخر فهاهنا يحكم بالرجحان لان النادر ملحق بالغالب •
الرابع ان يحصل اسلام الراويين معًا كاسلام خالد وعمرو بن العاص
لكن نعلم ان سماع احدهما بعد اسلامه ولا نعلم ذلك في سماع الاخر
فيقدم الاول لانه اظهر تاخرا • الخامس ان يكون احد الخبرين
مورخا بتاريخ معين والاخر يكون خاليا عن التاريخ فيقدم الاول
لانه اظهر تاخرا مثاله ما روي انه عليه السلام في مرضه الذي
توفي فيه خرج فصلى بالناس قاعدا والناس قيام فهذا يقتضي جواز
اقتدا القايم بالقاعد وقد روي انه عليه السلام قال اذا صلى
الامام قاعدا فصلوا قعودا اجمعين وهذا يقتضي عدم جواز ذلك
فرجحنا الاول لانه كان في آخر احوال النبي عليه السلم واما الثاني
فيحتمل انه كان قبل المرض • السادس ان يكون احدهما موقتا
بوقت متقدم والاخر يكون خاليا عن الوقت فيقدم الخالي لانه
اشبه بالمتاخر • السابع ان يكون حادثة كان الرسول عليه السلم
يغلظ فيها زجرا لهم عن العادات القديمة ثم خفف فيها نوع تخفيف
فيترجح التخفيف على التغليظ لانه اظهر تاخرا وهذا ضعيف لاحتمال
ان يقال بل يرجح التغليظ على التخفيف لانه عليه السلام ما كان

يغلظ الا عند علو شانه وذلك متاخر • الثامن عمومان متعارضان
احدهما وارد ابتدا والاخر على سبب فالاول اولى لان من الناس من قال
الوارد على السبب مختص به ولا يعم لكن ذلك وان لم يجب فلا اقل
من ان يفيد الترجيح واعلم ان هذه الوجوه في الترجيح ضعيفة وهي
لا تفيد الا خيالا ضعيفا في الرجحان • القول في التراجيح الراجعة
الى اللفظ وهي من وجوه احدها ان يكون اللفظ في احدهما بعيدا عن الا
ستعمال وفيه ركاكة والاخر فصيح فمن الناس من رد الاول لانه
عليه السلام كان افصح العرب فلا يكون ذلك كلاما له ومنهم من قبله
وحمله على ان الراوي رواه بلفظ نفسه وكيف ما كان فاجمعوا على
ترجيح الفصيح عليه • وثانيها قال بعضهم يقدم الافصح على الفصيح
وهو ضعيف لان الفصيح لا يجب في كل كلامه ان يكون كذلك
ولذلك نرى تفاوتا في فصاحة آيات القران • وثالثها ان يكون
احدهما عاما والاخر خاصا فيقدم الخاص على العام وقد تقدم دليله
في باب العموم • ورابعها ان يكون احدهما حقيقة والاخر مجازا فيقدم
الحقيقة لان دلالتها اظهر وهذا ضعيف لوجهين الاول
ان المجاز الغالب اظهر دلالة من الحقيقة المرجوحة الثاني ان المجاز
الذي هو الاستعارة اظهر دلالة من الحقيقة فانك لو قلت فلان بحر

فهو اقوى دلالة من قولك فلان سخي • وخامسها ان يكونا حقيقتين
الا ان احدهما اظهر في المعنى اما لكثرة ناقليه او لكون ناقله اقوى
واتقن من ناقل غيره ويجري هاهنا كل ما ذكرناه في ترجيح الخبر نظرا
الى حال الراوي • وسادسها ان يكون وضع احدهما لمسماه متفقا عليه
ووضع الاخر مختلفا فيه وسابعها ان الذي يكون محتاجا الى الاضمار
مرجوح بالنسبة الى الذي لا يحتاج اليه وثامنها الذي يدل على المقصود
بالوضع الشرعي او العرفي اولى مما يدل عليه بالوضع اللغوي وهاهنا
تفصيل فان اللفظ الذي صار شرعيا فحمله على المعنى الشرعي اولى من
حمله على المعنى اللغوي فاما الذي لم يثبت ذلك فيه مثل ان يدل
احد اللفظين بوضعه الشرعي على حكم واللفظ الثاني بوضعه اللغوي
على حكم وليس للشرع في هذا اللفظ اللغوي عرف شرعي فلا نسلم ترجيح
الشرعي على هذا اللغوي لان هذا اللغوي اذا لم ينقله الشرع فهو لغوي
عرفي شرعي معا واما الثاني فهو شرعي وليس بلغوي ولا بعرفي والنقل
على خلاف الاصل فكان اللغوي اولى • وتاسعها اذا تعارض مجازان
فالذي يكون اكثر شبها بالحقيقة اولى وايضا اذا تعارض الخبران وامكن
العمل باحدهما الا بمجاز والاخر يمكن العمل به بمجاز واحد كان هذا راجحا
على الاول لانه اقل مخالفة للاصل • وعاشرها ان يكون احدهما

دخله التخصيص والاخر لم يدخله التخصيص فالذي لم يدخله التخصيص يقدم على
الاول لان الذي دخله التخصيص قد ازيل عن تمام مسماه الى بعضه مجازا
والذي لم يدخله التخصيص بقي في تمام مسماه والحقيقة مقدمة على المجاز ٭
**وحادي عشرها** ان يدل احدهما على المراد من وجهين والاخر من
وجه واحد تقدم الاول لان الظن الحاصل منه اقوى ٭ **وثاني
عشرها** ان يكون احد الحكمين مذكورا مع علته والاخر ليس كذلك
فالاول اقوى ومن هذا القبيل ان يكون احدهما مقرونا بمعنى
مناسب والاخر يكون معلقا بمجرد الاسم فيكون الاول اولى ٭ **وثالث
عشرها** ان يكون احدهما نصيصا على الحكم مع اعتبار محل اخر والاخر
ليس كذلك تقدم الاول في المشبه والمشبه به جميعا لان اعتبار محل
بمحل اشارة الى وجود علة جامعة مثاله قول الحنفية في قوله عليه
السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر كالخمر تخلل فتحل رجحناه في المشبه
على قوله عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وفي المشبه
به في مسألة تخليل الخمر على قوله اريقها ٭ **ورابع عشرها** ان يكون دلالة
احدهما مؤكدة ودلالة الاخرى لا يكون مؤكدة تقدم الاول كقوله
عليه السلام فنكاحها باطل باطل باطل ٭ **وخامس عشرها** ان يكون
احدهما نصيصا على الحكم مع ذكر المقتضي لضده كقوله عليه السلام

كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها تقدم على ما ليس كذلك
لان اللفظ يدل على ترجيح ذلك على ضده ولان تقديمه يقتضي النسخ
مرة ونقله ثم ضده يقتضي النسخ مرتين فيكون الاول اولى ٭ **وسادس
عشرها** ان يكون احد الدليلين مقرونا بنوع تهديد فانه يقدم على ما
لا يكون كذلك كقوله عليه السلام من صام يوم الشك فقد عصى ابا القسم
وكذا القول لو كان التهديد في احدهما اكثر ٭ **وسابع عشرها** ان
يكون احد الدليلين يقتضي الحكم بواسطة والاخر يقتضيه بغير واسطة
فالثاني مرجح على الاول كما اذا كانت المسألة ذات صورتين فالمعلل
اذا فرض الكلام في صورة واقام الدليل عليه فالمعترض اذا اقام الدليل
على خلافه في الصورة الثانية ثم توسل الى الصورة الاخرى بواسطة الاجماع
فيقول المعلل دليلي راجح على دليلك لان دليلي بغير واسطة ودليلك
بواسطة فيكون الترجيح معي لان كثرة الوسائط الظنية يقتضي كثرة
الاحتمالات فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يقل الاحتمال فيه ٭ **وثامن
عشرها** المنطوق مقدم على المفهوم اذا جعلنا المفهوم حجة لان المنطوق
اقوى دلالة على الحكم من المفهوم ٭ **القول** في التراجيح الراجعة
الى الحكم وهي في وجوه خمسة **الاول** اذا كان احد الخبرين مقررا
لحكم الاصل والثاني يكون ناقلا فالحق انه يجب ترجيح المقرر وقال

الجمهور من الاصوليين انه يجب ترجيح الناقل لنا ان حمل الحديث
على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته
فلو جعلنا المبقي متقدما على الناقل لكان واردا حيث لا يحتاج
اليه لانا في ذلك الوقت نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو قلنا ان
المبقي ورد بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم
بتأخره اولى من الحكم بتقدمه عليه ٭ **واحتج** الجمهور على قولهم
بوجهين **الاول** ان اعتبار الناقل اولى لانه يستفاد منه ما لا يعلم
الا منه واما المبقي فان حكمه معلوم بالعقل فكان الناقل اولى ٭
**الثاني** ان في القول بكون الناقل متأخرا تقليل النسخ لانه يقتضي
ازالة حكم العقل فقط وفي القول بكون المقرر متأخرا تكثير النسخ
لان الناقل ازال حكم العقل ثم المقرر ازال حكم الناقل مرة اخرى ٭
**والجواب** عن الاول ما ذكرناه في الدليل وهو انا لو جعلنا
المبقي متأخرا لكنا قد استفدنا منه ما لا يستقل العقل به ولو جعلناه
متقدما لكنا قد استفدنا منه ما يتمكن العقل من معرفته ٭ وعن الثاني
ان ورود الناقل بعد ثبوت حكم الاصل ليس بنسخ لان دلالة العقل
مقيدة بشرط عدم دليل السمع فاذا وجد فلا يبقى دليل العقل فلا يكون
دليل السمع مزيلا لحكم العقل بل مبينا لانتهائه فلا يكون ذلك خلاف

الاصل وايضا فما ذكرتموه معارض بوجه اخر وهو انا لو جعلنا
المبقي متقدما لكان المنسوخ حكما ثابتا بدليلين دليل العقل ودليل
الخبر فيكون هذا اشد مخالفة لانه يكون ذلك نسخا للاقوى بالاضعف
وهو غير جائز واما على الوجه الذي قلناه لا يكون المنسوخ
الا دليلا واحدا ٭ **فرع** فان قيل افتجعلون العمل بالناقل
على ما ذكره الجمهور او بالمبقي على ما ذكرتموه في باب الترجيح **قلنا**
قال القاضي عبد الجبار انه ليس من باب الترجيح واستدل عليه بوجهين ٭
**الاول** انا نعمل بالناقل على انه ناسخ والعمل بالناسخ ليس من باب
الترجيح **الثاني** انه لو كان العمل بالناقل ترجيحا لوجب
ان نعمل بالخبر الاخر لولاه لان هذا حكم كل خبرين رجحنا احدهما
على الاخر ومعلوم انه لولا الخبر الناقل لكنا انما نحكم بموجب الخبر
الاخر لدلالة العقل لا لاجل الخبر ويمكن ان يجاب عن الاول
بانا نقطع على ان الناقل عن حكم الاصل متأخر او ناسخ وانما نقول الظاهر
ذلك مع جواز خلافه فهو اذن داخل في باب الاولى وهذا ترجيح ٭
وعن الثاني انه لولا الخبر الناقل لعملنا بموجب الخبر الاخر لاجله الا
ترى انا نجعله حكما شرعيا ولهذا لا يصح رفعه الا بما يصح النسخ به ولولا
انه بعد ورود الخبر صار شرعيا والا لما كان كذلك **الثاني** قال

القاضي عبد الجبار الخبران اذا كان احدهما نفيا والاخر اثباتا وكانا
شرعيين فانهما سوآء وضرب لذلك امثلة ثلثة احدها ان يقتضي
العقل حظر الفعل ثم ورد خبران في اباحته ووجوبه وثانيها
ان يقتضي العقل وجوب الفعل ثم ورد خبران في حظره واباحته
وثالثها ان يقتضي العقل اباحة الفعل ثم ورد خبران في وجوبه
وحظره واعلم ان هذا استقيم على مذهبنا في ان العقل غير مستقل
في شي من الاحكام بالقضا بالنفي والاثبات بل ذلك لا يستفاد الا
من الشرع وحينئذ لا يكون لاحدهما مزية على الاخر واما على مذهب
المعتزلة فلا يتم ذلك لانه لابد في كل نفي واثبات متواردين
على حكم واحد ان يكون احدهما عقليا بيانه ان الاباحة تشارك الوجوب
في جواز الفعل وتخالفه في جواز الترك وتشارك الحظر في جواز
الترك وتخالفه في جواز الفعل فهي تشارك كل واحد من الوجوب
والحظر بما به تخالف الاخر واذا ثبت هذا فنقول اذا اقتضى العقل
الحظر فقد اقتضى جواز الترك ايضا لان ما صدق عليه انه
محظور صدق عليه انه يجوز تركه فاذا جا خبر الاباحة والوجوب
فالاباحة انما تنافي الوجوب من حيث ان الاباحة تقتضي جواز الترك
لا من حيث انها تقتضي جواز الفعل لكن جواز الترك هاهنا كما عرفت

حكم عقلي فثبت انه لابد في النفي والاثبات هاهنا من كون احدهما
عقليا واما المثال الثاني وهو ما اذا اقتضى العقل الوجوب وجا
خبران في الحظر والاباحة فالكلام فيه كما في المثال الاول واما
المثال الثالث وهو ما اذا اقتضى العقل الاباحة ثم جا خبران في
الحظر والوجوب فنقول لما ثبت ان الاباحة تشارك كل واحد من
الوجوب والحظر بما به تخالف الاخر فاذا كانت الاباحة مقتضى
العقل لزم ان يكون الوجوب مقرر الحكم العقل من وجه وناقلا
من وجه آخر وكذا القول في الحظر فهاهنا ايضا لابد في النفي والا
ثبات المتواردين على امر واحد ان يكون احدهما عقليا واذا ثبت
انه لابد في النفي والاثبات من كون احدهما عقليا رجع الترجيح الى
ما تقدم من ان الناقل ارجح ام المبقي فرع اذا كان مقتضى العقل
الحظر ثم ورد خبران في الاباحة والوجوب فالاباحة تشارك الحظر
من وجه وتخالفه من وجه آخر فخبر الاباحة يقتضي بقا حكم العقل
من وجه والنقل من وجه واما الوجوب فانه يخالف الحظر
في القيدين معا فيكون الوجوب مقتضيا للنقل من وجهين فمن رجح
الخبر الناقل على المبقي رجح خبر الوجوب ومن رجح المبقي على الناقل
فبالعكس وكذا القول فيما اذا اقتضى العقل الوجوب وجا خبران

في الحظر والوجوب فكل واحد منهما يشارك الاباحة من وجه ويخالفها
من وجه آخر فاذن كل واحد منهما ناقل من وجه مبقي من وجه
فيحصل التساوي ولا يحصل الترجيح الثالث اذا تعارض خبران
في الحظر والاباحة وكانا شرعيين فقال ابو هاشم وعيسى بن ابان
انهما يستويان وقال الكرخي وطايفة من الفقها خبر الحظر راجح
احتجوا على الترجيح بالحظر بالخبر والحكم والمعنى اما الخبر فقوله
عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال
وقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولا يريبه جواز ترك
هذا الفعل لانه بين ان يكون حراما وبين ان يكون مباحا انما يريبه
جواز فعله فيجب تركه وروي عن عمر رضي الله عنه انه قال في الا
ختين المملوكتين احلتهما اية وحرمتهما اية والتحريم اولى واما الحكم
فانه من طلق احدى نسايه ونسيها يحرم عليه وطي جميع نسايه وكذلك
لو اعتق احدى امايه واما المعنى فهو انه دائر بين ان يرتكب الحرام
او يترك المباح وترك المباح اولى فكان الترجيح للمحرم احتياطا
فان قلت ولا يمتنع ايضا ان يكون مباحا فيكون باعتقاده
الحظر مقدما على ما لا يامن كونه جهلا قلت انه اذا استباح المحظور
فقد اقدم على محظورين احدهما الفعل والثاني اعتقاد اباحته وليس

كذلك اذا امتنع عن المباح لاعتقاده حظره لانه محظور واحد و
العرض هو الترجيح بضرب من القوة الرابع المثبت للطلاق و
العتاق مقدم على النافي لهما عند الكرخي وقال قوم يستوي بينهما
وجه الاول ان ملك النكاح واليمين مشروع على خلاف الاصل
فيكون زوالهما على وفق الاصل والخبر المنافي موافقة الاصل
راجح على الواقع على خلاف الاصل الخامس النافي للحد مقدم
على المثبت له عند بعض الفقها وانكره المتكلمون وجه الاول
من وجوه احدها ان الحد ضرر فيكون شرعيته على خلاف الاصل
والنافي له على وفق الاصل فيكون النافي راجحا وثانيها ان ورود
الخبر في نفي الحد ان لم يوجب الجزم بذلك النفي فلا اقل من ان يفيد
شبهة فيه واذا حصلت الشبهة سقطت الحدود لقوله عليه السلام
ادروا الحدود بالشبهات وثالثها اذا كان الحد يسقط بتعارض البينتين
مع ثبوته في اصل الشرع فلان يسقط بتعارض الخبرين في الجملة ولم يتقدم
له ثبوت اولى القول في التراجيح الحاصلة بالامور الخارجة
وهي من وجوه احدها الترجيح بكثرة الادلة وقد سبق القول فيه
وثانيها ان يقول بعض ايمة الصحابة او يعمل بخلافه والخبر لا يجوز خفاوه
عليه وهذا عند البعض يحمل على نسخه او انه لا اصل له اذ لولاه لما

خالف وعند الشافعي لا يحمل على ذلك لكن اذا عارضه خبر لا يكون كذلك
كان راجحا عليه. وثالثها اذا عمل باحدهما اكثر السلف ممن لا يجب
تقليدهم قال عيسى بن ابان يجب ترجيحه لان الاكثر يوفقون للصواب
ما لا يوفق له الاقل وقال الاخرون لا يحصل الترجيح لانه لا يجب تقليدهم
ورابعها ان خبر الواحد فيما يعم به البلوى يكون مرجوحا لما لاختلاف
المجتهدين في قبوله او لان كونه واعلم ان بعض ما يرجح به الخبر قد
يكون اقوى من بعض فينبغي اذا استوى الخبران في كمية وجوه
الترجيح ان يعتبر الكيفية فاذا كان احد الجانبين اقوى كيفية
وجب العمل به وان كان احد الجانبين اكثر كمية واقل كيفية
والجانب الاخر على العكس منه وجب على المجتهد ان يقابل ما في احد
الجانبين بما في الجانب الاخر ويعتبر حال قوة الظن والكلام في قوة
كثير من وجوه الترجيحات طريقه الاجتهاد. القسم الرابع في
تراجيح الاقيسة وهي اما ان يكون بحسب ماهية العلة او بحسب
ما يدل على وجودها او بحسب ما يدل على عليتها او بحسب ما يدل
على ثبوت الحكم في الاصل او بحسب كيفية ذلك الحكم او بحسب
محالها او بحسب امور منفصلة عن ذلك. النوع الاول في
التراجيح المعتبرة بحسب ماهية العلة فنقول انا بينا ان الحكم الشرعي

اما ان يكون معللا بالوصف الحقيقي او بالحكمة والحاجة او بالوصف
العدمي او بالوصف الاضافي او بالوصف التقديري او بالحكم
الشرعي وعلى كل التقديرات فالعلة اما ان يكون مفردة او مركبة
من قيدين واكثر. واعتمد بعضهم في التراجيح الواقعة في هذا الباب
على امرين احدهما ان كل ما كان اشبه بالعلل العقلية فهو راجح على ما لا
يكون كذلك لان العقل اصل النقل والفرع كلما كان اشبه بالاصل
كان اقوى. وثانيهما ان كل ما كان متفقا عليه فهو اولى مما
يكون مختلفا فيه وكل ما كان الخلاف فيه اقل فهو راجح على ما يكون
الخلاف فيه اكثر والسبب فيه ان وقوع الخلاف فيه يدل على
حصول الشك والشبهة وهذان الماخذان ضعيفان اما الاول فمبني
على واحد وهو ان ما كان متفقا عليه فهو اولى مما يكون مختلفا
فيه وذلك لان المقدمة اذا كانت مجمعا عليها كانت يقينية و
القياس الذي يكون بعض مقدماته يقينيا وبعضها ظنيا اقوى من
الذي يكون كل مقدماته ظنيا لان الاحتمال في الاول اقل مما في
الثاني ومتى كان الاحتمال اقل كان الظن اقوى اذا عرفت هذا
الاصل فلنرجع الى التفصيل وفيه مباحث احدها التعليل بالوصف
الحقيقي اولى من التعليل بسائر الاقسام لان جواز التعليل بالوصف

الحقيقي مجمع عليه بين القايسين والتعليل بسائر الاقسام مختلف فيه فيكون
القياس الذي يكون الحكم في اصله معللا بالوصف الحقيقي اقوى
مما لا يكون كذلك. وثانيها التعليل بالحكمة اولى من التعليل
بالعدم وبالوصف الاضافي وبالحكم الشرعي وبالوصف التقديري
اما من العدم فلان العلم بالعدم لا يدعوا الى شرع الحكم الا اذا حصل
العلم باشتمال ذلك العدم على نوع مصلحة فيكون الداعي الى شرع
الحكم هو المصلحة لا العدم واذا كانت العلة هي المصلحة لا العدم كان
التعليل بالمصلحة اولى من التعليل بالعدم فان قلت فهذا يقتضي
ان يكون التعليل بالمصلحة اولى من التعليل بالوصف قلت كان
الواجب ذلك الا ان الوصف ادخل في الضبط من الحاجة فلهذا المعنى
نرجح الوصف على المصلحة والعدم المطلق لا يستقيد الا اذا اضيف الى
الوجود فهو في نفسه غير مضبوط فالعدم ليس بموثر في الحقيقة وليس
بضابط في نفسه فظهر الفرق واذا ثبت ان التعليل بالحكمة اولى
من التعليل بالعدم وقد ثبت ان الاضافات ليست امورا وجودية
لزم ان يكون التعليل بالحكمة اولى من التعليل بالاضافات. واما
انه اولى من الحكم الشرعي والوصف التقديري فلان التعليل بالحاجة
تعليل بنفس المؤثر وهذا امنع من التعليل بغيره ترك العمل به في الوصف

الحقيقي بالاجماع ولانه اشبه بالعلل العقلية فبقي في هذه الصورة على
الاصل. وثالثها التعليل بالعدم اولى ام بالحكم الشرعي يحتمل
ان يقال العدم اولى لانه اشبه بالامور الحقيقية ويحتمل ان يقال
بل الحكم الشرعي اولى لانه اشبه بالموجود. ورابعها التعليل بالعدم
اولى ام بالصفات التقديرية الاشبه هو الاول لان المقدر معدوم
اعطي حكم الموجود وكل ما في المعدوم من المحذورات فهو حاصل
في المقدر مع محذور آخر وهو انه مع كونه معدوما اعطي حكم
الموجود وكان المعدوم اولى. وخامسها تعليل الحكم الوجودي
بالعلة الوجودية اولى من تعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي ومن
تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي والحكم الوجودي بالوصف
العدمي لان كون العلة والمعلول عدميين يستدعي تقدير كونهما
وجوديين لانا بينا ان العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملهما
على المعدوم لا يمكن الا اذا قدر المعدوم موجودا وتعليل العدم
بالعدم اولى من القسمين الباقيين للمشابهة واما ان تعليل العدم بالوجود
اولى ام تعليل الوجود بالعدم ففيه نظر. وسادسها التعليل
بالحكم الشرعي اولى من التعليل بالوصف المقدر لان الاول على وفق
الاصل والثاني على خلاف الاصل. وسابعها التعليل بالعلة المفردة اولى

من التعليل بالعلة المركبة لان الاحتمال في المفرد اقل منها في المركب
لان المفرد لو وجد لوجد بذاته ولو عدم لعدم بتمامه اما المركب
فليس كذلك فان المركب من قيدين فقط يحتمل في جانب الوجود
احتمالات ثلثة وهو ان يوجد هذا الجزء بدلا عن ذاك وذاك
بدلا عن هذا او يوجد المجموع وكذا القول في جانب العدم والمركب
من قيود ثلثة يوجد فيه احتمالات تسعة في طرف الوجود وتسعة
في طرف العدم ومعلوم ان ما كان الاحتمال [illegible] اقل كان اولى
فهذه جملة التراجيح العايدة الى ماهية العلة. النوع الثاني في
التراجيح العايدة الى ما يدل على ان ذات العلة موجودة [illegible] اعلم
ان [illegible] وجود تلك الذات اما ان يكون بديهيا او حسيا او استدلاليا
و[illegible] الدال اما ان يفيد العلم او الظن وعلى التقديرين فذلك
الدليل اما ان يكون عقليا محضا او نقليا محضا او [illegible] منهما
فلنتكلم في هذه الاقسام فنقول اما اذا كان الطريق مفيدا لليقين
سوا كان بديهيا وحسيا او استدلاليا يقينيا وسوا [illegible] عقليا محضا
او نقليا محضا او مركبا منهما وسوا كثرت [illegible] او قلت فانه
لا يقبل الترجيح وكلام ابي الحسين يدل على [illegible] يقبل لنا ان القطعيات
لا تقبل الترجيح لما تقدم فان قلت الضروري اولى من النظري.

ولهذا لا يجوز ان يقال للامي اكتب مصحفا فانك لا تخط بيمينك
الا ما يطابق ترتيب القران وللجاهل اخبر فانك لا تخبر الا بالصدق
ولولا ما ذكرناه لبطلت دلالة الفعل المحكم على علم فاعله وبطلت
دلالة اخبار الغيب على النبوة. واما الوجه الثاني وهو ان يجوز
ذلك في القليل دون الكثير فهو باطل لان كل من جوزه في
القليل جوزه في الكثير ومن منع منه في الكثير منع منه في القليل
فالقول بالفرق خرق للاجماع وثانيها وهو انه انما يحسن القصد
الى الفعل اذا علم او ظن كونه حسنا فلا بد وان يتميز له الحسن عن
القبيح قبل الاقدام على الفعل فاذا لم يتقدم هذه الامارة المميزة كان
التكليف باختيار الحسن دون القبيح تكليفا بما لا يطاق فان قلت
انا نميز بين الحسن والقبيح بان يقال له قد علمنا انك لا تختار شيئا الا
وهو حسن قلت فهذا يقتضي انه انما يعلم حسنه بعد فعله له وهو
اذا فعله زال التكليف عنه فالحاصل ان التمييز بين الحسن والقبيح
لا بد وان يكون متقدما على الاختيار والا وقع التكليف بما لا
يطاق واذا قال الله تعالى انك لا تحكم الا بالصواب فهاهنا التمييز
بين الحسن والقبيح لا يحصل الا بعد الفعل والشيء الذي يجب ان يكون
متقدما ليس هو الذي يجب ان يكون متاخرا. وثالثها لو جاز ان يقول

له احكم فانك لا تحكم الا بالحق لجاز ان يكلفه تصديق النبي وتكذيب المتنبي
من غير دليل البتة بل يكله فيه الى رايه ولجاز ذلك في الاخبار فيقول
اخبر فانك لا تخبر الا عن حق ولجاز ان يصيب في مسايل الاصول
من غير تعلم الفقه ولجاز ان يفوض اليه تبليغ احكام الله تعالى من غير
وحي نزل عليه وكل ذلك باطل بالاجماع ورابعها لو جاز ذلك
في حق العالم لجاز في حق العامي وبالاجماع لا يجوز. اما الذي يدل
على عدم الوقوع فامران الاول لو كان الرسول عليه السلام
مامورا بان يحكم على وفق ارادته من غير دليل لما كان منهيا
عن اتباع الهوى لانه لا معنى لاتباع الهوى الا الحكم بكل ما يميل قلبه
اليه لكنه كان منهيا عن اتباع الهوى لقوله تعالى ولا تتبع الهوى
وقوله وما ينطق عن الهوى. فان قلت لما قيل له احكم فانك لا تحكم
الا بالحق كان ذلك نصا من الله تعالى على حقية كل ما يميل قلبه
اليه فلا يكون ذلك اتباعا للهوى. قلت فعلى هذا التقدير صار
اتباع الهوى في حقه غير ممكن ولو كان كذلك فلم ينه عنه.
الثاني لو قيل له احكم فانك لا تحكم الا بالصواب لما قيل له لم فعلت
كذا لكن قد قيل له عفا الله عنك لم اذنت لهم فلا يثبت ذلك
في حقه. واما موسى فانه تعلق بامور بعضها يدل على الوقوع و

من لم يقطع [illegible] في نفيه بالكتاب والسنة واجماع الصحابة
واجماع العترة. واما القسم الثاني وهم الذين قالوا بان العقل
يقتضي المنع من التعبد به فهم فريقان احدهما خصص ذلك
المنع بشرعنا وقال لان مبنى شرعنا على الجمع بين المختلفات والفرق
بين المتماثلات وذلك يمنع من القياس وهذا قول النظام وثانيهما
الذين قالوا يمتنع ورود التعبد به في كل الشرايع وهولاء فرق ثلثة
احدها الذين قالوا يمتنع ان يكون القياس طريقا الى العلم والظن
وثانيها الذين سلموا انه يفيد الظن لكنهم قالوا لا يجوز متابعة
الظن لانه قد يخطي وقد يصيب وثالثها الذين سلموا انه يجوز متابعة
الظن في الجملة لكن حيث يتعذر النص كما في قيم المتلفات واروش
الجنايات والفتوى والشهادات لانه لا نهاية لتلك الصور فكان
التنصيص على حكم كل واحدة منها متعذرا اما في غير هذه الاحكام
فانه يمكن التنصيص عليها فكان الاكتفا بالقياس اقتصارا على ادنى
البيانين مع القدرة على اعلاهما وانه غير جايز وهذا طريقة داود واتباعه
من اهل الظاهر فهذا تفصيل المذاهب والذي نذهب اليه وهو
قول الجمهور من علما الصحابة والتابعين ان القياس حجة في الشرع
لنا الكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله

تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الاستدلال به ان الاعتبار مشتق
من العبور وهو المرور يقال عبرت عليه وعبرت النهر والمعبر الموضع
الذي يعبر عليه والمعبرة السفينة التي يعبر فيها كانها اداة العبور
والعبرة الدمعة التي تعبر من الجفن وعبر الرويا وعبرها جاوزها
الى ما يلازمها فثبت بهذه الاستعمالات كون الاعتبار حقيقة في
المجاوزة فوجب ان لا يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك
والقياس عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخلا تحت الامر
فان قيل لا نسلم ان الاعتبار هو المجاوزة بل هو عبارة عن
الاتعاظ لوجوه احدها انه لا يقال لمن يستعمل القياس العقلي
انه معتبر وثانيها ان المتقدم في اثبات الحكم من طريق القياس
اذا لم يتفكر في امر معاده يقال انه غير معتبر او قليل الاعتبار
وثالثها قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار وقوله ان لكم في
الانعام لعبرة والمراد الاتعاظ ورابعها يقال السعيد من اعتبر
بغيره والاصل في الكلام الحقيقة فهذه الادلة تدل على ان الاعتبار
حقيقة في الاتعاظ لا في المجاوزة فحصل التعارض بين ما قلتم وما قلنا
فعليكم الترجيح ثم الترجيح معنا فان الفهم اسبق الى ما ذكرناه
سلمنا ان ما ذكرتموه حقيقة ولكن شرط حمل اللفظ على الحقيقة

ان لا يكون هناك ما يمنع منه وقد وجد هاهنا ما يمنع منه فانه
لو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على
البر كان ذلك ركيكا لا يليق بالشرع واذا كان كذلك ثبت
انه وجد ما يمنع من حمل اللفظ على حقيقته سلمنا انه لا مانع من حمله
على المجاوزة لكن لا نسلم ان الامر بالمجاوزة امر بالقياس الشرعي
وبيانه ان كل من تمسك بدليل على مدلول فقد عبر من الدليل
الى المدلول فمسمى الاعتبار مشترك فيه بين الاستدلال بالدليل العقلي
القاطع وبالنص وبالبراءة الاصلية وبالقياس الشرعي وكل واحد من
هذه الانواع يخالف الاخر بخصوصيته وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز وغير مستلزم له فاللفظ الدال على ما به الاشتراك غير دال
على ما به الامتياز لا بلفظه ولا بمعناه فلا يكون دالا على النوع الذي
ليس الا عبارة عن مجموع جهة الاشتراك وجهة الامتياز فلفظ الا
عتبار غير دال على القياس الشرعي لا بلفظه ولا بمعناه فان قلت
القدر المشترك بين انواع مخصوصة لا يوجد الا عند وجود واحد منها
والامر بالشي امر بما هو من ضروراته والامر بادخال الاعتبار في الوجود
امر بادخال احد انواعه في الوجود ثم ليس تعيين احد انواعه اولى من تعيين
الباقي لان نسبة القدر المشترك بين انواع مخصوصة الى كل واحد

منها على السوية فاما ان لا يجب شي منها وهو باطل لان تجويز الاخلال
بجميع انواع الماهية مستلزم تجويز الاخلال بتلك الماهية فيلزم ان لا
يكون مسمى الاعتبار مامورا به وهو باطل او يجب جميع انواع الاعتبار
المامور به في الاية فيكون القياس الشرعي مندرجا فيه قلت
لا نسلم انه ليس بعض الانواع اولى من بعض لان الاعتبار المامور به في
الاية لا يمكن ان يكون هو القياس الشرعي فقط والا لصار معنى الاية
يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين فقيسوا الذرة على البر ومعلوم
انه غير جائز بل لا بد من الاعتراف بان الاعتبار المامور به في الاية
يفيد نوعا غير القياس الشرعي وهو الاتعاظ مثلا الا انا نقول انه يفيد
الاتعاظ فقط وانتم تقولون يفيد الاتعاظ والقياس الشرعي فظهر
بهذا ان الامر بالاعتبار يستلزم الامر بالاتعاظ ومسمى الاعتبار حاصل
في الاتعاظ ففي ايجاب الاتعاظ ايجاب مسمى الاعتبار فلا حاجة الى ايجاب
ساير انواعه وايضا فنحن نوجب اعتبارات اخر احدها اذا نص الشارع
على علة الحكم فهاهنا القياس عندنا واجب وثانيها قياس تحريم الضرب
على تحريم التافيف وثالثها الاقيسة العقلية ورابعها الاقيسة
في امور الدنيا فان العمل بها عندنا واجب وخامسها ان تشبيه الفرع
بالاصل في ان لا يستفاد حكمه الا من النص وسادسها الاتعاظ والانزجار

بالقصص والامثال فثبت بما تقدم ان الاتي بفرد من افراد ما يسمى اعتبارا
يكون خارجا عن عهدة هذا الامر وثبت انا اتينا به في صور كثيرة فلا
يبقى فيه دلالة البتة على الامر بالقياس الشرعي سلمنا ان اللفظ يقتضي
العموم لكن حمله هاهنا يفضي الى التناقض لان التسوية بين الاصل
والفرع في الحكم نوع من الاعتبار والتسوية بينهما في ان لا يستفاد
حكم الفرع الا من النص كما انه في الاصل كذلك نوع اخر من الاعتبار
والامر باحد الاعتبارين ينافي الامر بالاخر فاجرا اللفظ على ظاهره
يقتضي الامر بالمتنافيين معا وهو محال ثم ليس اخراج احد القسمين من
تحت ظاهر العموم لابقاء الاخر اولى من العكس وعليكم بالترجيح ثم
الترجيح معنا لان تشبيه الفرع بالاصل في انه لا يستفاد حكمه الا من
النص عمل بالاحتياط واحتراز عن الظن الذي لا يغني من الحق شيا
سلمنا ان حمله على العموم لا يفضي الى التناقض لكنه عام دخله
التخصيص فوجب ان لا يكون حجة بيان الاول من وجوه احدها
ان الرجل لا يكون مامورا بالاعتبار عند تعادل الامارات وفي الاشيا
التي ما نصب الله تعالى عليها دليلا كمقادير الثواب والعقاب واجزا
السموات والارض وفي الاشيا التي عرف حكمها بالاعتبار مرة فان
المكلف لا يكون بعد ذلك مامورا باعتبار اخر وثانيها لو قال

لوكيله اعتق غانما لسواده ليس للوكيل ان يعتق سالما الزنجي السواده
وثالثها ان عند قيام النص في المسئلة لا يكون الرجل مامورا با
لقياس ورابعها الاقيسة المتعارضة لا يعتبر ولهذا الامر فثبت ان
هذا العام مخصوص ومثل هذا العام ليس بحجة على ما بيناه في
باب العموم سلمنا انه حجة لكن حجة قطعية او ظنية الاول
ممنوع والثاني مسلم بيانه انكم انما تثبتون كون الاعتبار اسما للمجاوزة
بتلك الاشتقاقات ولا شك ان باب التوسل بالاشتقاق الى تعيين
المسمى دليل ظني ومسئلة القياس مسئلة يقينية وبنا اليقيني على الدليل
المبني على المقدمة الظنية لا يجوز سلمنا انه يفيد اليقين لكنه امر
والامر لا يفيد التكرار فلا يتناول كل الاوقات سلمنا انه متناول
كل الاوقات لكنه خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين في عصر
الرسول عليه الصلوة والسلام والجواب قلنا جعله حقيقة
في المجاوزة اولى لوجهين الاول انه يقال فلان اعتبر فاتعظ فيجعلون
الاتعاظ معلول الاعتبار وذلك يوجب التغاير الثاني ان معنى
المجاوزة حاصل في الاتعاظ فان الانسان ما لم يستدل بشي اخر
حال على نفسه لا يكون متعظا اذا ثبت هذا فنقول لو جعلناه حقيقة في
المجاوزة كان حقيقة في الاتعاظ وغيره على سبيل التواطي اما لو جعلناه

حقيقة في الاتعاظ كان استعماله في غيره اما بالاشتراك او بالمجاز
وهما خلاف الاصل وعلى هذا التقدير لا يتوجه قولهم ان لفظ الاعتبار
مستعمل في الاتعاظ فاما قوله لا يقال لمن يستعمل القياس انه معتبر
قلنا لا نسلم بل يصح ان يقال ان فلانا يعتبر الاشيا العقلية بغيرها
لمن لم يقس الا بقياس واحد لا يقال انه معتبر على الاطلاق كما انه لا يقال
له انه قايس على الاطلاق لان لفظ المعتبر والقايس على الاطلاق
لا يستعمل الا في المكثر منه قوله المتكثر من حمل الفروع على الاصول
اذا لم يتفكر في امر اخرته لا يقال له انه معتبر قلنا لما كان الغرض الاعظم
من الاعتبار هو العمل للاخرة فاذا لم يات بما هو المقصود الاصلي قيل
انه غير معتبر على سبيل المجاز كما يقال لمن لا يتدبر في الايات انه اعمى واصم
واما قوله تعالى وان لكم في الانعام لعبرة قلنا معنى المجاوزة حاصل
فيه لان النظر في خلقها يفيد العلم بوجود صانعها قوله سلمنا انه
حقيقة في المجاوزة ولكن وجد ما يمنع من حمله عليها قلنا لا نسلم قوله
لو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين فقيسوا الذرة
على البر كان ركيكا قلنا لا نزاع انه لو نص على هذه الصورة كان ركيكا
لانه لا مناسبة بين خصوص هذا القياس وبين قوله تعالى يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المومنين لكن لم قلتم انه لو امر بمطلق الاعتبار الذي

يكون القياس الشرعي احد جزئياته كان ركيكا مثاله لو سأله عن مسئلة
فاجاب بما لا يتناول تلك المسئلة كان باطلا اما لو اجاب بما يتناول
تلك المسئلة وغيرها كان حسنا قوله الامر بالاعتبار لا يقتضي الا ادخال
فرد من افراد هذه الماهية في الوجود قلنا بل يقتضي العموم بدليلين
الاول ان ترتيب الحكم على المسمى يقتضي ان علة ذلك الحكم هو
ذلك المسمى وذلك يقتضي ان علة الامر بالاعتبار هو كونه اعتبارا فيلزم
ان يكون كل اعتبار مامورا به الثاني انه يحسن ان يقول اعتبروا
الا الاعتبار الفلاني وقد بينا في باب العموم ان الاستثنا يخرج من
الكلام ما لولاه لدخل تحت اللفظ فعلمنا ان كل الاعتبارات
داخل تحت هذا اللفظ قوله لو حملناه على العموم يفضي الى التناقض
قلنا هب انه كذلك لكنا نقول لا يجوز ان يكون المراد منه تشبيه
الفرع بالاصل في انه لا يستفاد حكمه الا من النص وذلك لوجهين
الاول ان الاعتبار المذكور هاهنا لا بد وان يكون مناسبا لا يقا
بما قبل هذه الاية وبما بعدها والا جات الركاكة والذي يليق به هو
التشبيه في الحكم لا المنع منه والا صار معنى الاية يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المومنين فلا تحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم الا بنص
وارد في حق ذلك الغير ومعلوم ان ذلك باطل واذا بطل حمل

الاية عليه وجب حمله على التشبيه في الحكم عملا بعموم اللفظ الثاني
وهو ان المتبادر الى الفهم من لفظ الاعتبار هو التشبيه في الحكم
لا المنع منه ولذلك ان السيد اذا ضرب بعض عبيده على ذنب صدر
منه ثم قال للاخر اعتبر به فهم منه التسوية في الحكم لا الامر
بالمنع منه قوله انه عام مخصوص قلنا هذا مسلم لكنا بينا في باب
العموم ان العام المخصوص حجة قوله بعض مقدمات هذه الدلالة
ظنية قلنا هذا السوال عام في كل السمعيات فلا يكون له تعلق
بخاصية هذه المسئلة قوله الامر لا يفيد التكرار قلنا انه لما كان
امرا بجميع الاقيسة كان متناولا لا محالة لجميع الاوقات والا قدح
ذلك في كونه متناولا لكل الاقيسة قوله هو خطاب مع اولئك
الذين كانوا في عصر الرسول عليه السلام فلم قلتم انه يتناولنا قلنا
للاجماع على عدم الفرق والله اعلم المسلك الثاني التمسك بخبر
معاذ وهو مشهور روي انه عليه السلام انفذ معاذا وابا موسى
الاشعري رضي الله عنهما الى اليمن فقال عليه السلام لهما بم تقضيان
فقالا اذا لم نجد الحكم في السنة نقيس الامر بالامر فما كان اقرب
الى الحق عملنا به فقال عليه السلام اصبتما وقال عليه السلام لابن
مسعود اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما فان لم تجد الحكم

فيها فاجتهد برأيك لمقالتين فنقول لا نسلم صحة الحديث وبيانه
من وجهين الاول انه مشتمل على الخطا فوجب ان لا يكون
صحيحا بيان الاول من وجوه احدها ان فيه قوله فان لم تجد
في كتاب الله وهو يناقض قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وثانيها ان في الحديث
انه عليه السلام صوبه على قوله اجتهد رأيي وهو خطا لان الاجتهاد
في زمان الانبيا لا يجوز على ما سياتي دليله ان شا الله وثالثها انه
عليه السلام سال عما به يقضي والقضا هو الالزام فكون السوال
واقعا عن الشي الذي به يجب الحكم والسنة لا تصلح جوابا عن ذلك
لانه يذكر في مقابلة الفرض فيقال هذا سنة وليس بواجب ورابعها
ان الحديث يقتضي انه ساله عما به يقضي بعد ان نصبه للقضا وذلك
لا يجوز لان جواز نصبه للقضا مشروط بصلاحيته للقضا وهذه
الصلاحية انما تثبت لو علم كونه عالما بالشي الذي يجب ان يقضي
به والشي الذي لا يجب ان يقضي به وخامسها ان مقتضى الحديث
انه لا يجوز الاجتهاد الا عند عدم وجدان الكتاب والسنة وهو
باطل لان تخصيص الكتاب والسنة بالقياس جائز الوجه الثاني
في بيان ضعف الحديث روي ان معاذا لما قال اجتهد رأيي قال

له الرسول عليه السلام اكتب الي اكتب اليك وليس لاحد ان يقول
انا نصحح الروايتين لانهما تتعلقان في واقعة واحدة فلا يمكن الجمع بينهما
سلمنا صحة المتن عن هذه المطاعن لكن لا نزاع بين المحدثين
في كونه مرسلا والمرسل ليس بحجة على ما تقدم بيانه سلمنا انه ليس مرسل
ولكنه ورد في اثبات القياس والاجتهاد وانه اصل عظيم في الشرع
والدواعي تكون متوفرة على نقل ما هذا شانه وما يكون كذلك
فيجب بلوغه في الاشتهار الى حد التواتر فلما لم يكن كذلك علمنا
انه ليس بحجة ثم الحاصل انه مرسل فوجب ان لا يكون حجة عند
الشافعي وانه خبر وارد فيما يعم به البلوى فوجب ان لا يكون حجة
عند ابي حنيفة سلمنا سلامته عن هذا الامر لكنه خبر واحد فلا
يجوز التمسك به في المسايل القطعية فان قلت الدليل على صحته
ان مثبتي القياس كانوا ابدا متمسكين به في اثبات القياس والنفاة
كانوا مشتغلين بتاويله وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله قلت
تقدم بيان ضعف هذا الوجه سلمنا صحته فلم يدل على كون القياس
حجة اما قوله اجتهد رأيي قلنا الاجتهاد عبارة عن استفراغ
الجهد في الطلب فنحمله على طلب الحكم من النصوص الخفية فان
قلت انما قال اجتهد رأيي بعد ان كان لا يجده في الكتاب

والسنة وما دلت النصوص الخفية عليه لا يجوز ان يقال [illegible] موجود
في الكتاب والسنة قلت لا نسلم ان قوله [illegible]
العموم بيانه انه يصح ان يستفهم فيقال يعني بقولك [illegible]
الوجدان في صراحته وفي فحواه او فيه وفي جميع وجوه [illegible]
بظاهره للعموم لكن ها هنا لا يمكن حمله على العموم [illegible]
مفهوم عند كل من الكتاب والسنة وكيف [illegible]
على العموم سلمنا انه يمكن حمله على العموم لكن [illegible]
في العمل بمقتضاه نوع واحد من الاجتهاد فنحمله على [illegible] البراءة الاصلية
او على التمسك بما ثبت في العقل من ان الاصل في [illegible] الاباحة او الحظر
سلمنا انه لا يجوز حمله عليه فلم قلتم انه لما لم يجز حمله على النص الخفي
وعلى الدليل العقلي وجب حمله على القياس الشرعي وما الدليل على الحصر فان
ها هنا طرقا اخر سوى القياس كالتمسك بالمصالح المرسلة والتمسك
بالاحتياط في تنزيل اللفظ على اكثر مفهوماته او اقل مفهوماته او قول
الشرع احكم فانك لا تحكم الا بالصواب وبالجملة فلا بد من الدليل على الحصر
سلمنا انه يتناول القياس الشرعي ولكن يكفي في العمل بمقتضاه اثبات
نوع واحد من انواع القياس الشرعي ونحن نقول به فان مذهب النظام
ان الشرع اذا نص على علة الحكم وجب القياس سوا ورد الامر بالقياس

او لم يرد وجب ان هذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف سلمنا انه يدل
على جواز العمل بالقياس الشرعي لكن في زمان حيوة الرسول عليه السلام او
بعده على الاطلاق الاول مسلم والثاني ممنوع بيانه ان شرط العمل بالقياس
عدم الوجدان في الكتاب والسنة وذلك انما يمكن في زمان حيوة الرسول
عليه السلام لعدم استقرار الشرع فاما بعد نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم
دينكم فان ذلك متعذر لان كمال الدين انما يكون
ان لو بين فيه جميع ما يحتاج اليه وذلك انما يكون بالتنصيص على كليات
الاحكام فاذا كان جميع الاحكام موجودا في الكتاب والسنة وكان
العمل بالقياس مشروطا بعدم الوجدان فيهما لم يجز العمل بالقياس بعد زمان
الرسول عليه السلام والجواب قوله هذا الحديث مناقض
لكتاب الله تعالى قلنا لا نسلم واما قوله تعالى ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين قلنا هذه الادلة تدل على اشتمال الكتاب على كل
الامور ابتدا او بواسطة الاول باطل لخلو ظاهر كتاب الله تعالى
عن دقايق الهندسة والحساب وتفاريع الحيض والوصايا والثاني لا يضرنا
لان الكتاب الله تعالى لما دل على وجوب قبول قول الرسول وقول
الرسول دل على ان القياس حجة والقياس دل على هذه الاحكام كان
كتاب الله تعالى دالا على هذه الاحكام قوله الحديث يدل على جواز الاجتهاد

ان الرسول قلنا واي محذور يلزم منه فان الواقعة التي لا يمكن
تاخير الحكم فيها الى مدة يذهب الرجل من اليمن الى المدينة ويرجع عنها
لا يكون تحصيل النص فيها ممكنا فوجب جواز الرجوع الى القياس
قوله ذكر السنة مجملا تابعا بما يقتضي غير جايز قلنا لا نسلم ان السنة
عبارة عن الطريقة كيف كانت قوله لا يجوز نصبه للقضا الا بعد
العلم بانه يعرف التمييز بين ما يجوز القضا به وبين ما لا يجوز قلنا المراد
بقوله ابعث معاذا لما عزم على ان بعثه قوله الحديث يمنع من تخصيص
الكتاب والسنة بالقياس قلنا كثير من الناس ذهب اليه قوله نقل
انه عليه السلام قال اكتب الي اكتب اليك قلنا روايتنا مشهورة
وروايتكم غريبة لم يذكرها احد من المحدثين فلا يحصل التعارض
وايضا كيف يجوز ان يقول عليه السلام اكتب الي وقد يعرض
من الحوادث ما لا يجوز تاخيره وايضا يمكن الجمع بينهما وان وردا في
واقعة واحدة وهو ان يقال الحادثة ان احتملت التاخير وجب
عرضها وان لم يحتمل وجب الاجتهاد قوله انه مرسل قلنا هب انه
كذلك لكنه مرسل تلقته الامة بالقبول ومثله حجة عندنا قوله
ورد فيما يعم به البلوى فوجب بلوغه الى حد التواتر قلنا وروده فيما
تعم به البلوى لا يوجب كونه متواترا بدليل المعجزات المنقولة عن الرسول

عليه السلام قوله انه خبر واحد قلنا هب انه كذلك لكن لا يثبت به
القطع بكون القياس حجة بل ظن كونه حجة قوله نحمله على طلب النص
الخفي قلنا قوله فان لم تجد يقتضي نفي النص جليا كان او خفيا قوله
لا نسلم ان قوله فان لم تجد للعموم قلنا الدليل على انه للعموم جواز
الاستثناء [illegible] ما دل الكتاب والسنة على العمل بالقياس كان دلالة
[illegible] ثابت بالقياس قلنا هب انه كذلك ولكن الحكم الذي
هو مدلول القياس لا يكون حاصلا فيهما وهذا القدر يكفي في جواز
ان يقال انه غير موجود في الكتاب والسنة وقول معاذ احكم
بكتاب الله اراد به ما دل عليه الكتاب بنفسه لا بواسطة اذ لو
اراد به كل ما دل عليه الكتاب سوا كان ابتدا او بواسطة لكان القول
بانه اذا لم يوجد في الكتاب حكمت بما في السنة خطا قوله نحمله على البراة
الاصلية قلنا البراة الاصلية معلومة لكل احد فلا حاجة في معرفتها
الى الاجتهاد فلا يجوز حمل قوله اجتهد عليه قوله نحمله على القياس
الذي نص الشرع على علته او على ما يكون مثل قياس تحريم الضرب على
تحريم التافيف قلنا الشرع انما سكت عند قوله اجتهد لعلمه
بان الاجتهاد واف بجميع الاحكام فلو حملناه على ما ذكرتموه من
القياس لم يكن ذلك وافيا بمعرفة عشر عشير الاحكام وكان يجب

ان لا يسكت عليه كما لا يسكت عند قوله اقضي بالكتاب والسنة قوله
ما الدليل على الحصر قلنا اجمعت الامة على الحصر فوجب القطع به
المسلك الثالث روي ان عمر رضي الله عنه سال النبي عليه
السلام عن قبلة الصايم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت
شاربه وجه الاستدلال انه عليه السلام استعمل القياس وذلك يوجب
كون القياس حجة انما قلنا انه استعمل القياس لانه عليه السلام حكم
بان القبلة بدون الانزال لا تفسد الصوم كما ان المضمضة من
دون الازدراد لا تفسد الصوم وايراده هذا الكلام يدل على ان
الجامع بينهما ما يفهمه كل عاقل عند سماع هذا الكلام من انه لم يحصل
عند المقدمتين ما هو الثمرة المطلوبة فوجب ان لا يكون حكم
المقدمة حكم الثمرة المطلوبة وانما قلنا انه عليه السلام لما
استعمل القياس وجب ان يكون حجة لوجهين الاول ان التاسي
به واجب الثاني ان قوله عليه السلام ارايت خرج مخرج التقرير
فلولا انه عليه السلام قد مهد عند عمر رضي الله عنه التعبد بالقياس
لما قرر ذلك عليه الا ترى ان الانسان لو حكم بحكم من الكتاب
جاز ان يقول لمن ساله عنه اليس قد قال الله تعالى كذا وكذا
اذا كان الكتاب عنده وعند من يخاطبه حجة ولا يجوز ان يقول

في الزمان الثاني ايضا انما تحتاج لهذا المؤثر فلم قلتم ان ذلك محال
سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على استغنا الشي حال بقايه عن المؤثر
لكن ههنا ما يعارضه وذلك لان هذا الباقي في حال بقايه ممكن
وكل ممكن فله مؤثر فالباقي حال بقايه له مؤثر انما قلنا انه ممكن لانه
في زمان حدوثه ممكن والا لم يفتقر الى المؤثر والامكان من لوازم
ماهيته وما كان من لوازم الماهية كان واجب الحصول في
جميع زمان تحقق الماهية فكان الامكان حاصلا في زمان البقا
وانما قلنا ان الممكن مفتقر الى المؤثر لان الممكن قد استوى طرفاه
وما كان كذلك افتقر الى المرجح فان قلت لم لا يجوز ان يقال
الامكان انما يحوج الى المقتضي بشرط الحدوث وهذا الشرط فايت
في زمان البقا فلا يتحقق الافتقار قلت لا يجوز جعل الحدوث
معتبرا في تحقق الاحتياج لان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود
الشي بالعدم ومسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود ونعت له وصفة
الشي متوقفة على الشي فالحدوث متوقف على الوجود المتاخر عن تاثير
المؤثر فيه المتاخر عن احتياج المؤثر اليه المتاخر عن علة احتياجه
اليه فلو كان الحدوث معتبرا في ذلك الاحتياج اما بان يكون علة
او جز علة او شرط علة لزم الدور وهو محال سلمنا استغنا الباقي

عن المؤثر وافتقار الحادث اليه فلم قلت المستغني راجح على المفتقر
قوله في الوجه الاول ان الباقي اولى بالوجود والحادث ليس اولى
ولا معنى للظن الا اعتقاد انه اولى قلنا ان عنيت بهذه الاولوية
ان العدم عليه ممتنع فهذا باطل لان هذا الباقي يقبل العدم وان
عنيت به امرا آخر فلا بد من بيانه فان قلت المراد منها درجة
متوسطة بين الاستوا الذي هو مسمى الامكان والتعين المانع من
النقيض الذي هو مسمى الضرورة قلت هذا محال لان مع ذلك
القدر من الاولوية ان امتنع النقيض فهو الضرورة وقد فرضنا انه ليس
كذلك وان لم يمتنع فمع ذلك القدر من الاولوية يصح عليه الوجود
تارة والعدم اخرى فحصول احدهما بدلا عن الاخر ان توقف على انضمام
قيد اليه لم يكن الحاصل قبله كافيا في تحقق الاولوية وان لم يتوقف
كانت نسبة ذلك القدر من الاولوية الى طرفي الوجود والعدم
على السوية فترجح احدهما على الاخر لا لمرجح زايد يكون ترجيحا لاحد
طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال • واما الوجه الثاني
فغاية ما في الباب انه يمكن تحقق عدم الحادث بطريقين ولا يمكن
تحقق عدم الباقي الا بطريق واحد فلم قلت ان هذا القدر يقتضي
ان يكون الباقي راجحا في الوجود على الحادث سلمنا ان ما ذكرتموه

لان الضروري لا يقبل الشك والنظري يقبل ذلك • قلت النظري
واجب الحصول عند حصول جميع مقدماته المنتجة له كما ان البديهي واجب
الحصول عند تصور طرفيه وكما ان النظري يزول عند زوال احد الامور
التي لا بد منها في حصول جميع مقدماته المنتجة له فكذا الضروري يزول
عند زوال احد التصورات التي لا بد له منها فاذن لا فرق في وجوب
الجزم عند حضور موجباته في الناس بل الفرق ان النظري يتوقف
على امور اكثر مما يتوقف عليه الضروري فلا جرم كان زوال النظري
اكثر من زوال الضروري فاما في وجوب الوجود وامتناع العدم عند
حصول كل ما لا بد منه فلا فرق بين الضروري والنظري البتة اما
اذا كان الطريق الدال على وجود العلة ظنيا فقد قيل كلما كانت
المقدمات المنتجة لذلك الظن اقل كان القياس اقوى لان المقدمات
متى كانت اقل كان احتمال الخطا اقل ومتى كان احتمال الخطا
اقل كان ظن الصواب اقوى واعلم ان هذا الكلام على عمومه ليس
بحق لان الظن يقبل التفاوت في القوة والضعف فاذا فرضنا دليلا
كانت مقدماته قليلة الا ان كل واحدة منها كانت مظنونة ظنا
ضعيفا ودليلا آخر ظنيا معارضا للاول مقدماته كثيرة الا ان كل
واحدة منها كانت مظنونة ظنا قويا فالقوة الحاصلة في احد الجانبين

بسبب قلة الكمية قد تصير معارضة من الجانب الاخر بسبب قوة الكيفية
وقد تكون قوة الكيفية في احد الجانبين ازيد من قلة الكمية في الجانب
الاخر حتى ان الدليل الظني الذي يكون مركبا من مايه مقدمة قد يفيد
ظنا اقوى من الظن الحاصل من الدليل المركب من مقدمتين فاذن
لا بد من اعتبار هذا التفصيل الذي ذكرناه • اذا عرفت هذا فنقول
الدليل الظني الذي يدل على وجود العلة اما ان يكون نصا او اجماعا
او قياسا اما القياس فالكلام فيه كما في الاول ولا يتسلسل بل ينتهي الى
النص والاجماع اما النص فطريق الترجيح فيه ما تقدم في القسم الثالث
من هذا الكتاب • واما الاجماع فان كانا قطعيين لم يقبل الترجيح وان
كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا لم يقبل الترجيح لان الاجماع المعلوم
مقدم على المظنون • اما اذا كانا مظنونين فهذا يقع على وجهين
احدهما الاجماعات المختلف فيها عند المجتهدين كالاجماع الذي
يحدث عن قول البعض وسكوت الباقين • وثانيهما الاجماع المنقول
بطريق الاحاد فهذان القسمان في محل الترجيح • واما
ان احدهما متفق عليه والاخر مختلف فيه فان اريد به ... في
احدهما وقوعه في الاخر فذلك ليس من باب الترجيح ...
على المظنون قطعي وان عني به قلة الاختلاف في احدهما

على الذات لكان حصول ذلك الزايد على الذات في ذلك الزمان
كيفية اخرى فلزم التسلسل وهو محال ولان العدم قد يصدق
عليه انه باق فلو كان تحققه في الزمان الثاني كيفية ثبوتية
لزم قيام الصفة الموجودة بالموصوف الذي هو نفي محض وانه
محال • واما ان سقدر ثبوته فالمقصود حاصل فذلك لان
حصوله في الزمان الثاني لما كان امرا حادثا كان اسناده الى المؤثر
اسناد الحادث الى المؤثر لا للباقي وكلامنا ليس الا في الباقي قوله ما
الذي تعني بتحصيل الحاصل قلنا نعني به ان الشي الذي حكم العقل
عليه بانه كان حاصلا قبل ذلك يحكم عليه بان حصوله الان لاجل
هذا الشي وهذا محال بالبديهة لانه لما كان حاصلا قبل ذلك فلو اعطاه
الان هذا المؤثر حصولا لكان قد حصل نفس ما كان حاصلا وانه
محال قوله الباقي حال بقايه ممكن وكل ممكن مفتقر قلنا لا نسلم
بل الممكن انما يفتقر الى المؤثر بشرط كونه حادثا قوله الحدوث
متاخر قلنا لا نريد به ان كونه حادثا شرط للافتقار بل نريد به ان
كونه بحيث لو وقع بالمؤثر لكان حادثا شرط لافتقار الاثر الى
المؤثر وكونه بهذه الصفة امر متقدم قوله ما المراد من الاولوية
قلنا درجة متوسطة بين التساوي والتعين المانع من النقيض قوله

هذا محال لانه يقتضي ترجيح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح قلنا لا نسلم ان
ذلك ممتنع مطلقا بل ذلك انما يمتنع بشرط الحدوث قوله على الوجه
الثاني لم قلت انه لما امكن حصول عدم الحادث بطريقين وعدم الباقي
لا يحصل الا بطريق واحد كان وجود الحادث مرجوحا قلنا لان
عدم حصول الحادث اكثر من عدم الباقي لانه يصدق على ما لا نهاية
له انه لم يحدث واما عدم الباقي بعد حدوثه فذاك متناهي لان عدمه
بعد وجوده مشروط بوجوده واذا كان الوجود متناهيا كان العدم
بعد الوجود متناهيا واذا كان عدم حدوث الحادث اكثر من عدم
الباقي بعد وجوده والكثرة موجبة للظن ثبت ان عدم حدوث
الحادث على عدم الشي بعد بقايه ولا معنى للظن الا ذلك واعلم انه يمكن
الاستدلال بهذه النكتة ابدا. قوله كونه باقيا يتوقف على حدوث
حصوله في الزمان الثاني فكونه باقيا يتوقف على الحدوث الذي ليس
براجح والموقوف على ما لا يكون راجحا ليس براجح قلنا هذا انما يلزم لو كان
حصوله في الزمان الثاني كيفية وجودية حادثة وقد دللنا على
ان ذلك محال لانه يوجب التسلسل ثم ان سلمنا صحة ذلك
لكنا نقول لما ثبت ان الحدوث مرجوح والذات اذا كانت حادثة
فهناك امران حادثان احدهما الذات والاخر حصول الذات في ذلك

غالب

المعقول فهو ان المجتهد طالب والطالب لا بد له من مطلوب
وما لم يكن المطلوب معينا وقوعا وجب ان يكون مغنيا تقديرا
والجواب ان ذلك الاشبه ان كان هو الحمل باقوى الامارات
فهو حق وهو قولنا وان كان غيره مع ان الله تعالى لم ينص عليه ولا
اقام عليه دلالة ولا امارة فكيف يكون مخطيا بالعدول عنه
وكيف ينقص ثوابه اذا لم يظفر به ولم يكلف باصابته ولا سبيل له الى
اصابته وهذا هو بعينه الجواب عن الوجه المعقول والله اعلم.
مسئلة القايلون بان المصيب واحد احتجوا بان القول بتصويب
الكل يفضي الى وقوع منازعة لا يمكن قطعها وهذا كما اذا نكح رجل
امراة وكانا مجتهدين ثم قال انت باين ثم راجعها والزوج شافعي
يرى الرجعة والمراة حنفية ترى الكنايات بواين فهاهنا الزوج
متمكن شرعا من مطالبتها بالوطي والمراة مامورة بالامتناع وهذه منازعة
لا يمكن قطعها قال المصوبون هذا الاشكال وارد عليكم ايضا فان
اهل التحقيق منكم ساعدوا على انه يجب على المجتهد العمل بموجب
ظنه اذا لم يعرف كونه مخطيا فهذا الالزام ايضا وارد عليكم ولما
كان هذا الاشكال واردا على المذهبين وجب ان نذكر تقسيما في بيان
الحوادث النازلة بالمكلفين ليظهر انه لا تفاوت فيها فنقول الحادثة

اما ان تنزل بمجتهد او بمقلد فان نزلت بالمجتهد فاما ان تختص به او
تتعلق بغيره فان اختصت به عمل على ما يودي به اجتهاده اليه فان استوت
عنده الامارات تخير بينهما او يعاود الاجتهاد الى ان تظهر الرجحان
وان تعلقت بغيره فان كان يجري فيه الصلح نحو التنازع في مال
اصطلحا فيه او رجعا الى حاكم يفصل بينهما ان وجد وان يوجد
رضيا بمن يحكم بينهما ومتى حكم لم يبق لهما الرجوع عنه وان لم يجر
الصلح فيه كما ذكرنا في مسئلة الكنايات فانهما يرجعان الى من يفصل
بينهما سوا كان صاحب الحادثة مجتهدا وحاكما او لم يكن فان
الحاكم لا يجوز له ان يحكم لنفسه على غيره بل ينصب من يقضي بينهما وان
كان مقلدا فان كانت الحادثة تختص به عمل على ما اتفق عليه من
الفتوى فان اختلفوا عمل بفتوى الاعلم الاورع وان استووا تخير
بينهم وان كانت تتعلق بغيره عمل كما بيناه في حق المجتهدين.
مسئلة
في نقض الاجتهاد المجتهد اذا تغير اجتهاده وفيه بحثان الاول
ان المجتهد كيف يعمل والثاني ان العامي الذي عمل بفتواه كيف
يعمل. اما الاول فنقول المجتهد اذا افضى اجتهاده الى ان
الخلع فسخ فنكح امراة خالعها ثلثا ثم تغير اجتهاده فاما ان يكون قد
قضى القاضي بصحة ذلك النكاح قبل تغير اجتهاده او ما قضى بذلك

فان كان الاول بقي النكاح صحيحا لان قضا القاضي لما اتصل به
فقد تاكد فلا يوثر فيه تغير الاجتهاد وان كان الثاني لزم تسريحها
ولم يجز له امساكها على خلاف اجتهاده. واما الثاني وهو ما اذا
امسك العامي زوجته بفتوى المفتي بان الخلع فسخ فاذا تغير اجتهاد
المفتي فالصحيح انه يجب تسريحها عليه كما لو تغير اجتهاد متبوع
عن القبلة في اثنا الصلوة فانه يتحول الى الجهة الاخرى بخلاف قضا
القاضي فانه متى اتصل بالحكم المجتهد فيه استقر واعلم ان قضا القاضي
لا ينقض بشرط ان لا يخالف دليلا قاطعا فان خالفه نقضناه والله
اعلم. الكلام في المفتي والمستفتي والنظر فيه يتعلق بالمفتي والمستفتي
وما فيه الاستفتا القسم الاول في المفتي وفيه مسايل مسئلة
اذا افتى المجتهد مرة بما ادى اجتهاده اليه ثم سيل ثانيا عن تلك
الحادثة فاما ان يكون ذاكرا الطريق الاجتهاد الاول او لا يكون
فان كان ذاكرا له فهو مجتهد ويجوز له الفتوى وان نسيه لزمه
ان يستانف الاجتهاد فان اداه اجتهاده الى خلاف فتواه في الاول
افتى بما اداه اجتهاده اليه ثانيا ثم الاحسن به ان يعرف من استفتاه
اولا انه رجع عن ذلك القول لان ذلك المستفتي انما يعول على قوله
فاذا ترك هو قوله بقي عمل المستفتي بعد ذلك عملا من غير موجب روي

ان ابن مسعود رضي الله عنه كان يقول في تحريم ام المراة انه مشروط
بالدخول بالمراة فلقي اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وذاكرهم
فكرهوا ان تزوجها فرجع ابن مسعود الى من كان افتاه بذلك
وقال سالت اصحابي فكرهوا • واما ان لم يتاتف الاجتهاد
لم يجز له الفتوى ولقايل ان يقول لما كان الغالب على ظنه ان
الطريق الذي تمسك به اولا كان طريقا قويا حصل له الان ظن
ان ذلك الفتوى حق جاز له الفتوى به لان العمل بالظن واجب
مسئلة اختلفوا في ان غير المجتهد هل يجوز له الفتوى بما يحكيه عن الغير
فنقول لا يخلو اما ان يحكي عن ميت او عن حي فان حكى عن ميت
لم يجز الاخذ بقوله لانه لا قول للميت بدليل ان الاجماع لا ينعقد
مع خلافه حيا وينعقد مع موته وهذا يدل على انه لم يبق له قول
بعد موته فان قلت فلم صنفت كتب الفقه مع فنا اربابها
قلت لفايدتين احدهما استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم
في الحوادث وكيفية بنا بعضها على بعض والاخرى معرفة المتفق
عليه من المختلف فيه • ولقايل ان يقول اذا كان الراوي عدلا
ثقة متمكنا من فهم كلام المجتهد الذي مات ثم روى للعامي قوله
حصل للعامي ظن صدقه ثم كان المجتهد عدلا ثقة عالما فذلك يوجب
ظن صدقه في ذلك الفتوى وحينيذ يتولد من هذين الظنين للعامي
ظن ان حكم الله تعالى ما رواه له هذا الراوي الحي عن ذلك المجتهد
الميت والعمل بالظن واجب فوجب ان يجب على العامي العمل بذلك •
وايضا فقد انعقد الاجماع في زماننا هذا على جواز العمل بهذا النوع من
الفتوى لانه ليس في هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة • واما ان
حكى عن حي من اهل الاجتهاد فاما ان يكون سمعه منه مشافهة
او رجع فيه الى كتاب او حكاية حاكي فان سمعه منه مشافهة
جاز له ان يعمل به وجاز ان يعمل الغير ايضا بقوله ولهذا يجوز للمراة
ان تعمل في حكم حيضها بحكاية زوجها عن المفتين ورجع علي رضي الله
عنه الى حكاية المقداد عن الرسول عليه السلام في شان المذي •
وان رد في ذلك الى حكاية من يوثق بقوله فحكم ذلك حكم
السماع • وان رجع الى كتاب فان كان كتابا موثوقا به جرى
مجرى المكتوب من جواب المفتي في انه يجوز العمل به والا فلا لكثرة
ما يتفق من الغلط في الكتب والله اعلم • القسم الثاني في المستفتي
مسئلة يجوز للعامي ان يقلد المجتهدين في فروع الشرع خلافا لمعتزلة
بغداد وقال الجبايي يجوز ذلك فيما كان من مسايل الاجتهاد لنا
وجهان الاول اجماع الامة قبل حدوث المخالف لان العلما



في كل عصر لا ينكرون على العامة الاقتصار على مجرد اقاويلهم ولا يلزمونهم
ان يسألوهم عن وجه اجتهادهم • الثاني العامي اذا نزلت به حادثة
في الفروع فاما ان لا يكون مامورا فيها بشي وهو باطل بالاجماع
لانا نلزمه الرجوع الى قول العلما والخصم يلزمه الرجوع الى الاستدلال
واما ان يكون مامورا فيها بشي وذلك اما الاستدلال او التقليد •
والاستدلال باطل بالاجماع والثاني ايضا باطل لانه لو لزمه ان يستدل
لم يخل من ان يلزمه ذلك حين كمل عقله او حين حدثت الحادثة •
والاول باطل لوجهين احدهما ان الصحابة ما كانوا يلومون من لم
يشرع في طلب العلم ولم يطلب رتبة المجتهد في اول ما كمل عقله •
وثانيهما ان وجوب ذلك عليه يمنعه من الاشتغال بامور الدنيا
وذلك سبب لفساد العالم والثاني ايضا باطل لانه يقتضي ان يجب
عليه اكتساب صفة المجتهدين عند نزول الحادثة وذلك غير
مقدور له ولقايل ان يقول على هذا الوجه القايلون بانه لا
يجوز التقليد في الشرع لا يقولون بالاجماع ولا بخبر الواحد ولا بالقياس
ولا بجواز التمسك بالظواهر المحتملة • واذا كان كذلك سهل
الامر عليهم فانهم قالوا قد تقرر في عقل كل عاقل ان الاصل في اللذات
الاباحة وفي المضار الحرمة فان جا في بعض الحوادث نص قاطع المتن

قاطع الدلالة يوجب ترك ذلك الاصل العقلي قلنا به وان لم يوجد
ذلك وجب البقا على حكم العقل واذا ثبت هذا فالعامي اذا وقعت
له واقعة فاما ان يكون فيه شي من الذكا او لا يكون بل يكون في
غاية البلادة فان كان فيه شي من الذكا عرف حكم العقل فيه وان
كان في غاية البلادة نبهه المفتي على حكم العقل فيه وليس لاحد ان
يقول الاشتغال بذلك يمنعه عن عمل المعاش لانه اذا جاز تكليفه بمعرفة
الادلة الدقيقة في مسايل الاصول ولا يمنعه ذلك عن المعاش فكيف
يمنعه معرفة هذا القدر من طلب المعاش ثم اذا عرف العامي حكم العقل
فان جا في الواقعة نص يوجب ترك العمل بحكم العقل قاطع المتن
قاطع الدلالة نبهه المفتي عليه ولا حاجة في فهم مثل هذا النص الى
تدقيق يمنعه من عمل المعاش وان لم يوجد فيه مثل هذا النص وجب عليه
العمل بحكم العقل فثبت ان المنع من التقليد انما يصعب على قول من
يوجب العمل بالقياس وخبر الواحد اما من لا يقول بذلك فلا صعوبة عليه
البتة وايضا فهذه الدلالة لو صحت لوجب القول بجواز التقليد في مسايل
الاصول لانا نعلم ان الوقوف على تلك الدلايل لا يحصل الا بعد الكد
الكثير ونحن نعلم من حال الصحابة انهم ما كانوا يلومون من لم يتعلم
علم الكلام في اول زمان بلوغه وايضا الاشتغال بتحصيل هذا العلم

يمنع من الاشتغال بامر المعاش • اجابوا بان الذي يجب على المكلف
معرفة ادلة التوحيد والنبوة على طريق الجملة لا على طريق التفصيل
ومعرفة تلك الادلة على سبيل الجملة امر سهل هين يحصل بادنى سعي بخلاف
الاجتهاد في فروع الشرع فانه لا بد فيه من علوم كثيرة وتبحر شديد
واعلم ان هذا الفرق انما يتخلص اذا سلمنا لهم الفرق بين مباحث الجملة و
مباحث التفصيل وعندي ان هذا الفرق باطل وذلك لان الدليل
مثلا اذا كان مركبا من مقدمات عشر فالمستدل ان كان عالما بها
باسرها وجب حصول العلم النظري له لا محالة وامتنعت الزيادة عليه
لان تلك المقدمات العشر اذا كانت مستقلة بالانتاج فلو انضمت
مقدمة اخرى اليها استحال ان يكون لها اثر البتة واما ان لم يحصل
العلم باسرها مثل ان حصل العلم بتسعة منها ولم يكن المقدمة العاشرة
معلومة بالضرورة ولا بالدليل بل كانت مقبولة على سبيل التقليد
فيكون النتيجة المتولدة من مجموع تلك العشرة تقليدا لا يقينا فثبت
ان التمسك بالدليل لا يقبل الزيادة والنقصان البتة مثاله انهم
يقولون صاحب الجملة يكفيه الاستدلال بحدوث الحوادث في العالم
من البرق والرعد والحر والبرد على وجود الصانع فنقول هذا لا يكفي
لانا نقول هذه الحوادث لا بد لها من مؤثر وذلك المؤثر يجب ان يكون

الزمان واما اذا كانت الذات باقية والحادث امر واحد وهو حصوله
في ذلك الزمان واما الذات فهي ليست بحادثة في نفسها فاذن الحادث
مرجوح من وجهين والباقي من وجه واحد فوجب ان يكون
الباقي راجحا على الحادث من هذا الوجه قوله ما لم نعرف كونه باقيا
لا يثبت رجحانه قلنا لا حاجة الى ذلك بل نقول هذا الذي وجد
الان لا يمتنع عقلا ان يوجد في الزمان الثاني وان يعدم لكن
احتمال الوجود راجح على احتمال العدم من الوجه الذي ذكرناه والعلم
بوجوده في الحال يقتضي اعتقاد رجحان وجوده على عدمه في ثاني
الحال فاذن العلم باولويته مستفاد من العلم بوجوده في الحال وعلى
هذا التقدير يسقط الدور قوله هب ان الباقي راجح على الحادث
في الوجود الخارجي فلم قلت يجب ان يكون راجحا عليه في الوجود
الذهني قلنا لان الاعتبار الذهني مطابق للاعتبار الخارجي
والا كان جهلا قوله التسوية بين الزمانين ان لم يكن بالقياس
كان ذلك تسوية بين الزمانين من غير دليل قلنا القياس دليل واحد
من ادلة الشرع وليس يلزم من عدم دليل معين عدم الدليل بالكلية
بل نحن سوينا بين الزمانين في الحكم بناء على ما ذكرنا من ان العلم
بثبوته في الحال يقتضي ظن ثبوته على ذلك الوجه في الزمان الثاني

والعمل بالظن واجب واعلم ان القول بالاستصحاب امر لا بد منه في الدين
والعرف والشرع اما في الدين فلانه لا يتم الدين الا بالاعتراف بالنبوة
ولا سبيل اليه الا بواسطة المعجزات ولا معنى للمعجزة الا فعل خارق
للعادة ولا يحصل فعل خارق للعادة الا عند تقرر العادة ولا معنى
للعادة الا ان العلم بوقوعه على وجه مخصوص في الحال يقتضي اعتقاد
انه لو وقع لما وقع الا على ذلك الوجه وهذا هو عين الاستصحاب •
واما في الشرع فلانا اذا عرفنا ان الشرع تعبدنا بالاجماع او
بالقياس او بحكم من الاحكام فلا يمكننا العمل به الا اذا علمنا
او ظننا عدم طريان الناسخ فان علمنا ذلك بلفظ آخر افتقرنا
فيه ايضا الى اعتقاد عدم الناسخ فان كان ذلك بلفظ اخر ايضا تسلسل
الى غير النهاية وهو محال فلا بد وان ينتهي آخر الامر الى التمسك بالاستصحاب
وهو ان علمنا بثبوته في الحال يقتضي ظن وجوده في الزمان الثاني
وايضا فالفقهاء باسرهم على كثرة اختلافهم اتفقوا على انا متى تيقنا
حصول شيء وشككنا في حدوث المزيل اخذنا بالمتيقن وهذا عين
الاستصحاب لانهم رجحوا بقاء الباقي على حدوث الحادث • واما
في العرف فلان من خرج من داره وترك اولاده فيها على حالة مخصوصة
كان اعتقاده لبقائهم على تلك الحالة التي تركهم عليها راجحا على اعتقاده

ان يزاد في الحد قيد آخر فيقال ترك وجه من وجوه الاجتهاد مغاير
للبراءة الاصلية والعمومات اللفظية لوجه اقوى منه وهو في حكم
الطارئ على الاول اذا عرفت هذا فنقول اتفق اصحابنا على انكار
الاستحسان وهذا الخلاف اما ان يكون في اللفظ او في المعنى لا يجوز
ان يكون في اللفظ لانه قد ورد في القران والسنة والفاظ سائر
المجتهدين هذه اللفظة اما القران فقوله تعالى وأمر قومك يأخذوا
باحسنها وقوله فيتبعون احسنه • واما السنة فقوله عليه السلام
ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن • واما الفاظ سائر المجتهدين
فلان الشافعي رضي الله عنه قال في باب المتعة استحسن ان يكون
ثلثين درهما وفي باب الشفيع استحسن ان ثبت للشفيع الشفعة الى ثلثة
ايام وقال في المكاتب استحسن ان يترك عليه شيء فثبت بهذا ان
الخلاف ليس في اللفظ واما الخلاف في المعنى وهو ان القياس اذا كان
قائما في صورة الاستحسان وفي سائر الصور ثم ترك العمل في صورة
الاستحسان وبقي معمولا به في غير تلك الصورة فهذا هو القول بتخصيص
العلة وهو عند الشافعي وجمهور المحققين باطل وقد تقررت هذه
المسألة فظهر ان القول بالاستحسان باطل والله اعلم • المسألة
الرابعة الحق ان قول الصحابي ليس بحجة وقال قوم انه حجة مطلقا

ومنهم من فصل وذكروا فيه وجوها احدها انه حجة ان خالف
القياس وثانيها ان قول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما حجة
فقط وثالثها ان قول الخلفا الاربعة رضي الله عنهم اذا اتفقوا حجة
لنا النص والاجماع والقياس اما النص فقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار امر بالاعتبار وذلك ينافي جواز التقليد واما الاجماع
فهو ان الصحابة اجمعوا على جواز مخالفة كل واحد من احاد الصحابة
فلم ينكر ابو بكر وعمر رضي الله عنهما على من خالفهما ولا كل واحد
منهما على صاحبه فيما فيه اختلفاه واما القياس فهو انه متمكن من
ادراك الحكم بطريقه فوجب ان يحرم عليه التقليد كما في الاصول
واحتج المخالف بوجوه احدها قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم جعل الاهتدا لازما للاقتدا باي واحد كان
منهم وذلك يقتضي ان يكون قوله حجة وثانيها ان لم يجب اتباع
كل واحد منهم فيجب اتباع ابي بكر وعمر رضي الله عنهما الخبر
والاجماع اما الخبر فقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر واما الاجماع ولي عبد الرحمن عثمان رضي الله عنهما
الخلافة بشرط الاقتدا بالشيخين فقبل ولم ينكر احد ذلك على
عثمان وكان ذلك بمحضر من اكابر الصحابة فكان اجماعا وثالثها

ان من المصوبة من منع التخطية في هذه الصورة والمعتمد ما قدمناه وهو
الجواب ايضا عن الوجه الثالث الذي ذكروه لانه انما يجب
البراة والتفسيق لو كان عاملا بغير حكم الله تعالى لكنه عند ...
بعد الخطا مكلف بان يعمل بمقتضى ظنه فيكون عاملا بحكم الله تعالى
ولا يلزم شي مما ذكروه وعن الرابع ان المرتبة التي عندها يحكم بكونه
مغفورا هي ان ياتي بما يقدر عليه من غير تقصير وعن الخامس انه
معارض بقوله عليه السلام من اجتهد واخطا فله اجر واحد وايضا
فهو خبر واحد وما ذكرناه دليل قاطع فلا يحصل التعارض
وهو الجواب بعينه عن الوجه السادس واعلم انا نريد ان نتكلم
في فروع القول بالتصويب مسئلة الذين قالوا ليس في الواقعة
حكم معين منهم من قال بالاشبه على التفسير الذي لخصناه ومنهم
من لم يقل به وهو الحق لنا ان ذلك الاشبه اما ان يكون هو العمل
باقوي الامارات او غيره فان كان الاول فاقوى الامارات اما
ان يكون موجودا او لا يكون فان كان موجودا كان الاشبه
واردا لاجماع الامة على وجوب العمل باقوى الامارات حينئذ يكون
الحكم بذلك الاشبه واردا وقد فرضناه غير وارد هذا خلف وان كان
اقوى الامارات غير موجود لم يكن الاشبه ايضا موجودا لانا فرضنا ان

الاشبه هو نفس اقوى الامارات واما ان كان الاشبه غير العمل
باقوى الامارات فاما ان يكون مفسدة للمكلف او مصلحة له او لا
مفسدة ولا مصلحة والاول باطل لا نه ليس في الامة احد يقول انه
يجب ان يكون في كل واقعة حكم لو نص الله تعالى على الحكم لنص عليه
مع انه يكون مفسدة واما الثاني وهو ان يكون مصلحة فاما ان
يجب على الله تعالى رعاية المصالح او لا يجب فان وجبت وجب عليه
التنصيص على ذلك الحكم ليتمكن المكلف من استيفاء تلك
المصلحة وان لم يجب عليه رعاية المصلحة جاز منه تعالى ان ينص على
غير ذلك الحكم وذلك يبطل القول بانه لو نص على الحكم لما نص
الا عليه واما الثالث وهو ان يكون ذلك الاشبه لا مصلحة ولا
مفسدة فهذا انما يمكن لو قلنا انه لا يجب عليه رعاية المصالح وكل
من قال بهذا القول قال انه لا يتعين عليه تعالى ان يحكم على وجه
معين بل له ان يحكم كيف شا وذلك يمنع القول بتعين الاشبه
احتج القايلون بالاشبه بالنص والمعقول اما النص فقوله عليه
السلام اذا اجتهد الحاكم واخطا فله اجر واحد صرح بالتخطية
وهذه التخطية ليست لاجل مخالفة حكم واقع لانا قد دللنا على انه لا حكم
فلا بد وان يكون لاجل كونه مخالفا لحكم مقدر وهو الاشبه واما

الرجوع الى ترجيح آخر ولا بد في الحظر والاباحة من كون احدهما عقليا
على ما تقدم وثالثها ان يكون حكم احدى العلتين العتق وحكم الاخرى
الرق فالمثبتة للعتق اولى لان العتق مزيد قوة ولانه على وفق
الاصل ورابعها اذا كان حكم احداهما في الفرع اسقاط الحد وحكم
الاخرى اثباته فالمسقط اولى لان ثبوته على خلاف الاصل وسقوطه
على وفاق الاصل فان قلت المثبت للعقوبات ثبت حكما شرعيا
والنافي يثبت حكما عقليا والمثبت للحكم الشرعي اولى قلت
ان الشرع اذا ورد بالسقوط صار السقوط حكما شرعيا ولذلك
لا يجوز نسخه الا بناسخ الحكم الشرعي وخامسها الترجيح بكون احد
حكمي العلة ازيد من حكم الاخرى نحو ان يكون حكم احدهما الندب
وحكم الاخرى الاباحة فالمثبت للندب اولى لان في الندب
معنى الاباحة ويزيد عليها فكانت اولى اذا كانت الزيادة شرعية
وسادسها العلة اذا كان حكمها الطلاق كانت راجحة لما ثبت
من قوة حكم الطلاق وسابعها القياس على الحكم الوارد على وفق
القياس الاصول اولى من القياس على الحكم الوارد بخلاف قياس الاصول
وعلته كون الاول متفقا عليه والثاني مختلفا فيه ولان الاول
خال عن المعارض والثاني مع المعارض فيكون الاول اولى وثامنها

القياس على اصل اجمعوا على تعليل حكمه اولي مما لا يكون كذلك وعلته
ان على التقدير الاول يكون احدي مقدمات القياس يقينية وهي كون
الحكم في الاصل معللا فيكون ذلك القياس راجحا على ما لا يكون
شي من مقدماته يقينيا • وتاسعها الترجيح بشهادة الاصول للحكم
وقد يراد بشهادة الاصول ان يكون جنس ذلك الحكم ثابتا في الاصول
وقد يراد بها دلالة الكتاب والسنة والاجماع على ذلك الحكم وهذه
ان كانت صريحة فهي الاصل في اثبات الحكم فلا يجوز الترجيح بها
وان كان فيها احتمال شديد جاز ترجيح القياس بها • وعاشرها
يقع الترجيح بقول الصحابي لانه اعرف بمقاصد الرسول عليه السلم
وكذلك اذا اعتضدت العلة بعلة اخرى كما يرجح اخبار الاحاد
بعضها ببعض • وحادي عشرها ان يلزم من ثبوت الحكم في الفرع
محذور كتخصيص عموم او ترك العمل بظاهر او ترجيح مجاز على حقيقة
وفرق بين هذا الترجيح وبين ما ذكرناه من شهادة الاصول لان الحكم
الشرعي قد يكون بحيث يوجد في الشرع اصول تشهد بصحته واصول
اخر تشهد ببطلانه فالقوة الحاصلة بسبب وجود الاصول التي تشهد
بصحته غير القوة الحاصلة بسبب عدم ما تشهد ببطلانه ومن هذا
الباب ان يكون الحكم لازما للعلة في كل الصور فانه [illegible]

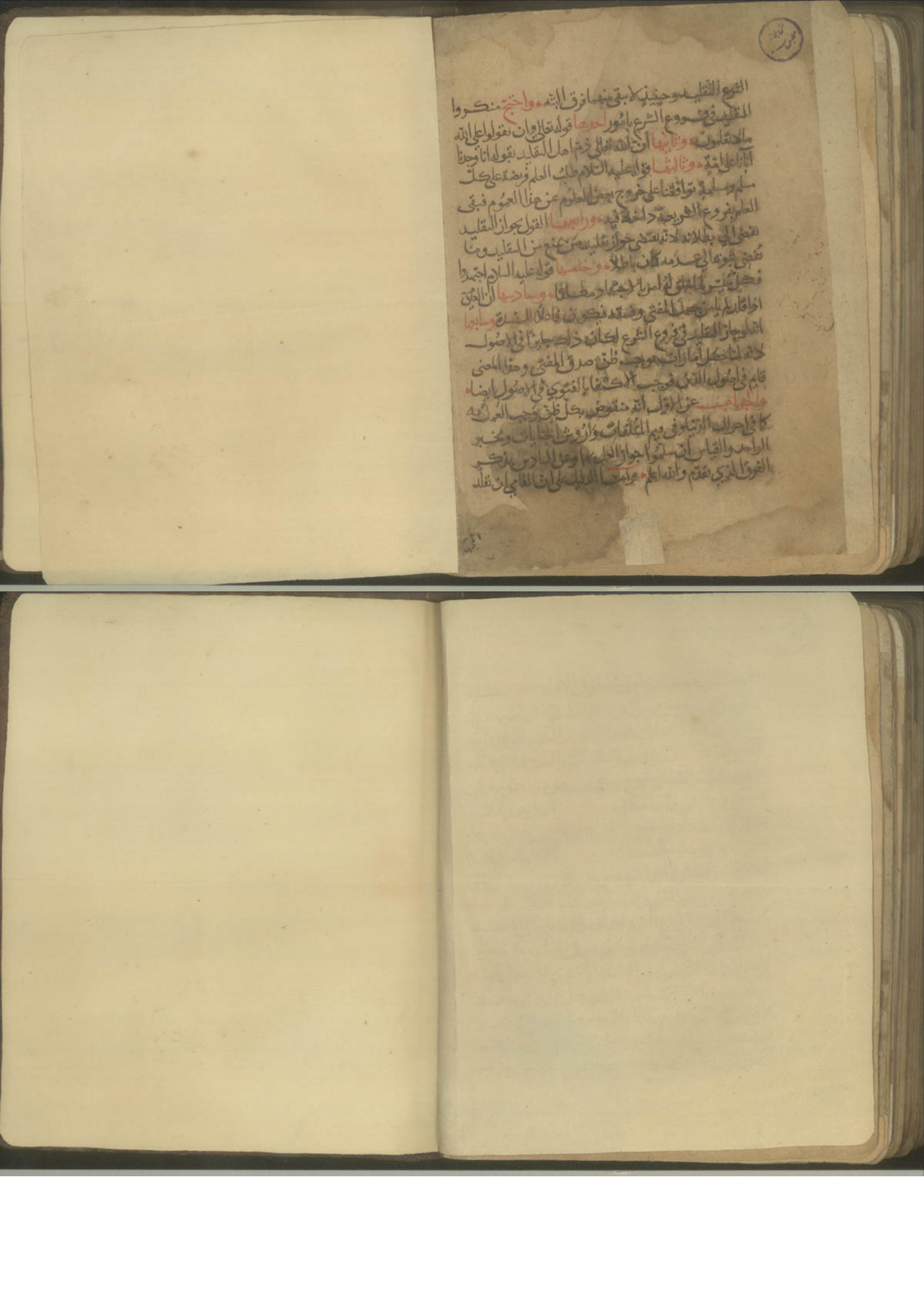
فلا نسلم ان هذا القدر يوجب الترجيح ولنختم هذا الفصل بشي وهو انه
اذا تعارض قياسان وكان وجود الامر الذي جعل علة لحكم الاصل
في احد القياسين معلوما وفي الاخر مظنونا كان الاول راجحا لما بينا ان
القياس الذي بعض مقدماته معلوم راجح على ما كل مقدماته مظنون •
النوع الثالث التراجيح الحاصلة بسبب الطرق الدالة على علية الوصف
في الاصل فقد ذكرنا في كتاب القياس ان الطرق الدالة على عليته
الوصف في الاصل اما الدليل النقلي او العقلي اما الدليل النقلي فاما
ان يكون نصا او ايما اما النص فقد يكون بحيث لا يحتمل غير العلة وهو
الفاظ ثلثة وهي قولنا لعلة كذا او لسبب كذا او لاجل انه كذا فهذا مقدم
على جميع الطرق العقلية واما الذي يحتمل غير العلة ولكنه ظاهر
جدا في العلة فالفاظ ثلثة وهي اللام وان والبا واللام مقدم على ان
والباء لان اللام ظاهر جدا في التعليل واما لفظ ان فقد يكون للتاكيد
ولفظ الباء قد يكون للالة كقولك كتبت بالقلم وقد يفيد كونه
محكوما به كقولك انا اقضي بالظاهر اما حيث يأتي لا للالة ولا لان يكون
محكوما به كان مرادفا للام فانه لا فرق بين ان يقال قتلته لجنايته
وبجنايته • واما ان البا وان ايهما اقدم ففيه احتمال • اما الايماآت
ففيها ابحاث احدها انا بينا ان دلالة الايما على علية الوصف في الاصل

لا يتوقف على كونه مناسبا ولكن الوصف الذي يكون مناسبا راجح على ما لا يكون
كذلك • وثانيها ان ايما الدلالة اليقينية راجح على ايما الدلالة الظنية
لما عرفت ان الدليل الذي بعض مقدماته يقيني والبعض ظني راجح على ما
يكون كل مقدماته ظنيا واما اذا ثبت علية الوصفين بايما خبر الواحد
فوجوه الترجيح فيهما ما ذكرناه في باب خبر الواحد وثالثها ان الجمهور
اتفقوا على ان ما ظهرت عليته بالايما راجح على ما ظهرت عليته بالوجوه
العقلية من المناسبة والدوران وهذا فيه نظر وذلك لان الايما لم يوجد
فيه لفظ يدل على العلية فلا بد كون الدال على عليته امرا اخر سوي
اللفظ ولما بحثنا لم نجد شيا يدل على عليتها الا احد امور ثلثة المناسبة
والدوران على ما مر شرح ذلك في باب الايماآت واذا ثبت ان الايماآت
لا تدل الا بواسطة احد هذه الطرق الثلثة كان الاصل لا محالة اقوى
من الفرع فكان كل واحد من هذه الثلثة اقوي من الايماآت • ورابعها
انا قد ذكرنا ان اقسام الايماآت خمسة وكل واحد من تلك الاقسام
تندرج تحته اقسام كثيرة واستيفا القول في هذا الباب يقتضي ان يتكلم
في تفاصيل كل واحد من تلك الاقسام الخمسة مع صاحبه ثم يتكلم في كل
واحد من اقسام تلك الاقسام مع ما يشاركه في جنسه ومع ما هو خارج
عن جنسه لانه لا يبعد ان يكون احد الجنسين اقوي الجنس الاخر ويكون

ولك

من

فاعلا مختارا اما المقدمة الاولي فمعلومة للعوام واما الثانية
فغير معلومة لهم لانه لما لم يثبت ان ذلك ليس اثر المؤثر موجب
لم يجب اسناده الي المختار فاذا قطع العامي بان ذلك المؤثر يجب
ان يكون مختارا من غير دليل دله عليه كان مقلدا في هذه المقدمة
واذا كان مقلدا فيها لم يكن محققا في النتيجة وايضا اذا راي حدوث
فعل خارق للعادة على يد مدعي النبوة فلو قطع عند ذلك بنبوته كان
ذلك تقليدا لان قبل الدليل يجوز ان يكون ذلك الحادث ليس
فعلا لله تعالى بل لخاصية لنفس الرسول او خاصية لدوا او فعلا من
افعال الجن وبتقدير ان يكون فعلا لله تعالى لكن يجوز ان لا يكون
لله فيه غرض وان كان له تعالى فيه غرض جاز ان يكون ذلك
الغرض شيا سوي التصديق فلو قطع العامي بان ذلك الفعل
الخارق للعادة لا بد وان يكون دالا على صدق المدعي من غير دليل
يدل على فساد هذه الاقسام كان مقلدا في اعتقاد هذه المقدمة فلم
يكن محققا في النتيجة ايضا فظهر بهذا فساد ما قالوه من الفرق بين
صاحب الجملة وصاحب التفصيل وحينئذ لا يبقي الا احد امرين اما ان يقال
بان العلم بادلة اصول الدين على تفصيلها وتدقيقها شي سهل هين
وذلك مكابرة واما ان يقال يجوز فيه التقليد كما جوزوا في فروع



الشرع التقليد وحينئذ لا يبقى بينهما فرق البتة . واحتج منكروا
التقليد في فروع الشرع بامور احدها قوله تعالى وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون . وثانيها ان الله تعالى ذم اهل التقليد بقوله انا وجدنا
آباءنا على امة . وثالثها قوله عليه السلام طلب العلم فريضة على كل
مسلم ومسلمة توافقنا على خروج بعض العلوم عن هذا العموم فبقي
العلم بفروع الشريعة داخلا فيه . ورابعها القول بجواز التقليد
يفضي الى بطلانه لانه يقتضي جواز تقليد من يمنع من التقليد وما
يفضي ثبوته الى عدمه كان باطلا . وخامسها قوله عليه السلام اجتهدوا
فكل ميسر لما خلق له امر بالاجتهاد مطلقا . وسادسها ان العامي
اذا قلد لم يامن جهل المفتي وفسقه فيكون اقداما على المفسدة وسابعها
انه لو جاز التقليد في فروع الشرع لكان ذلك جائزا في الاصول
لانه انما حصل امارات موجبة ظن صدق المفتي وهذا المعنى
قائم في اصول الدين فوجب الاكتفاء بالفتوى في الاصول ايضا .
والجواب عن الاول انه منقوض بكل ظن يجب العمل به
كما في احوال الدنيا وفي قيم المتلفات واروش الجنايات وخبر
الواحد والقياس ان سلموا جواز العمل بها وعن الثاني بذكر
الفرق الذي تقدم والله اعلم . واما الدليل على ان العامي ان تقلد

